MASTER
NEGATIVE
NO.93-81393-4

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

VOLKELT, JOHANNES IMMANUEL

TITLE:

PANTHEISMUS UND INDIVIDUALISMUS ...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1872

Master Negative #

93-81393-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193Sp4
FV

Volkelt, Johannes Immanuel, 1848-1930.
Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinoza's. Leipzig, A. Lorentz, 1872.
89 p. 20cm.

Another copy in Special Collections (Spinoza) 1872. Bound with Horn, I. E., originally Ignaz Einhorn. Spinoza's Staatslehre. 1863.

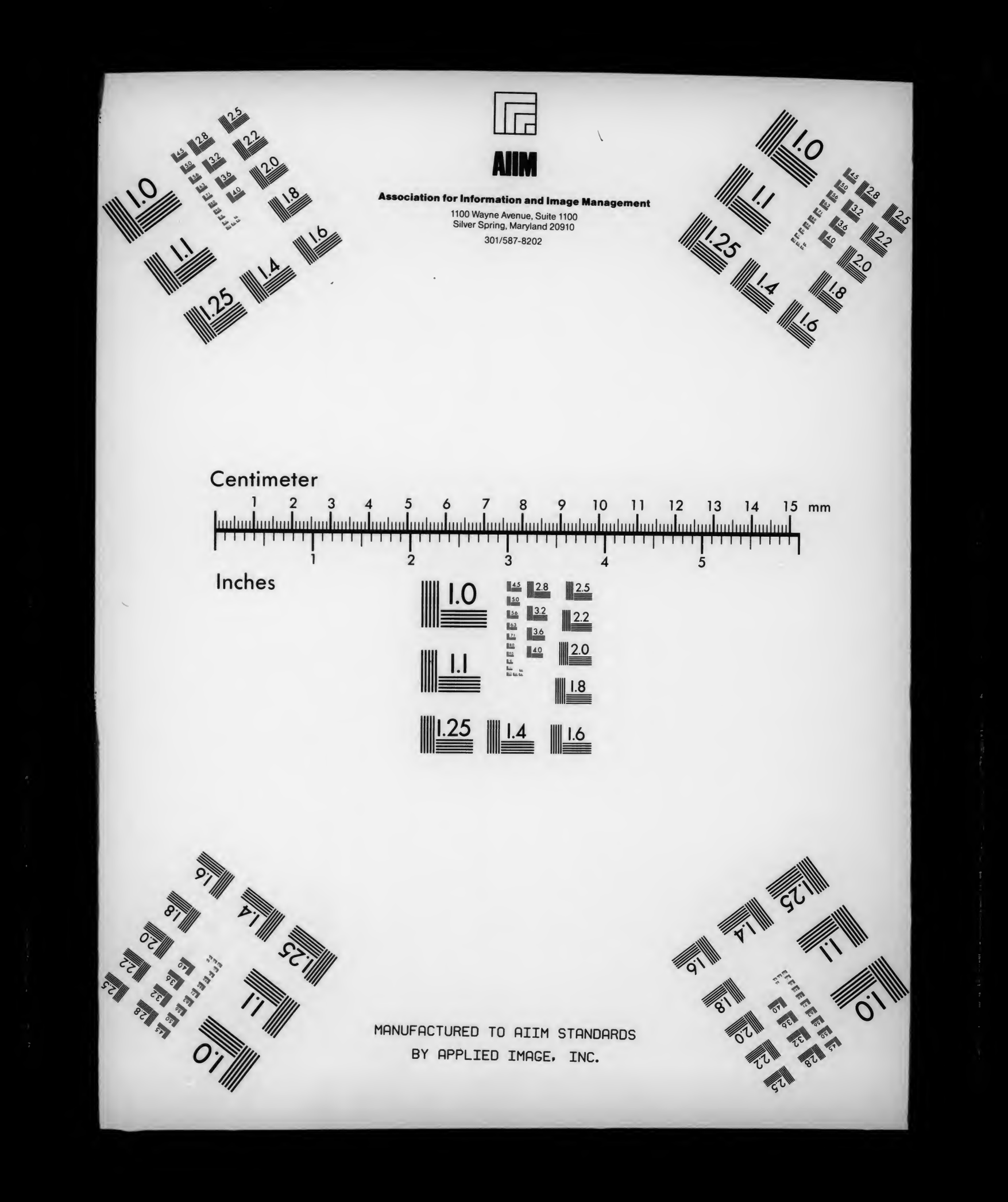
1. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5.10.93 INITIALS SS
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

BEST COPY
AVAILABLE


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

1935p4 FV

Columbia University
in the City of New York

Library

Special Fund

Given anonymously

Pantheismus und Individualismus

im

Systeme Spinoza's

von

Dr. Johannes Volkelt.

Leipzig,

Alfred Lorentz.

1872.

Inhalts-Verzeichniss.

		Seite.
§ 1.	Bezeichnung des Standpunktes der Abhandlung.	3.
§ 2.	Die rein pantheistische Auffassung Spinoza's.	4.
§ 3.	Die rein individualistische Auffassung Spinoza's.	7.
§ 4.	Die äusserliche Auffassung des Spinozischen Systems.	9.
§ 5.	Entwicklung des Spinozischen Fundamentalwiderspruchs.	11.
§ 6.	Die Methode Spinoza's.	17.
§ 7.	Fortsetzung: Die Methode Spinoza's.	23.
§ 8.	Der Begriff der falschen Vorstellung.	28.
§ 9.	Der Begriff der Substanz.	29.
§ 10.	Fortsetzung: Der Begriff der Substanz.	32.
§ 11.	Das Verhältniss Spinoza's zur Teleologie.	35.
§ 12.	Die Attribute und ihr Verhältniss zur Substanz.	38.
§ 13.	Fortsetzung: Die Attribute und ihr Verhältniss zur Substanz.	41.
§ 14.	Die Attribute in ihrem Verhältniss zu einander.	47.
§ 15.	Die unendlichen und endlichen Modi.	50.
§ 16.	Das Verhältniss der Substanz zu den Modis.	54.
§ 17.	Das Verhältniss der Modi zu einander.	57.
§ 18.	Das Verhältniss von Seele und Körper.	59.
19.	Die *notiones communes* und die *notiones universales*.	63.
§ 20.	Die egoistische Grundlage in Spinoza's Lehre von den Affecten.	65.
21.	Das Aehnlichkeitsprincip in Spinoza's Affectenlehre.	69.
§ 22.	Die Begriffe gut und schlecht in ihrem Verhältnisse zur Grundlage der Affectenlehre.	70.
§ 23.	Die Auflösung der Affecte in Denkvorgänge.	73.
§ 24.	Die menschliche Seele unter der Herrschaft der Vernunft.	76.
§ 25.	Das Verhältniss der Menschen zu einander unter der Herrschaft der Vernunft.	82.
§ 26.	Die Affecte unter der Einwirkung der Vernunft.	86.
§ 27.	Schlussbemerkung.	88.

E. H. Jan 21
JAN 15 19
Stechert 38 b.22

193 Sp 4
FV

§ 1.

Bezeichnung des Standpunktes der Abhandlung.

Es muss eine oberflächliche Ansicht genannt werden, in den verschiedenen philosophischen Systemen nichts weiter zu sehen als subjective, mehr oder weniger gelungene Versuche nach Auffindung der Wahrheit, bei denen mannichfache vereinzelte Fehler unterlaufen seien, jedoch bei angespannterer Aufmerksamkeit vom philosophischen Denker ebenso gut hätten vermieden oder nachträglich corrigirt werden können. Es ist dies eine Entgeistung der Philosophie. Wenn irgendwo, so macht sich in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie das Allgemeine, das Principielle geltend und prägt der einzelnen Gestalt ihre Eigenthümlichkeit auf. Jeder wahrhafte Philosoph steht unter der Herrschaft einer allgemeinen geistigen Richtung, einer mit innerer Nothwendigkeit sich geltend machenden Idee; auch wenn es ihm nicht ausdrücklich zum Bewusstsein kommen, ja wenn er sich dagegen sträuben sollte. In dieser Idee lebt er; in ihr findet er sich selbst, sein eigenes Wesen verwirklicht; darum fühlt er sich in ihrem Dienste vollkommen frei.

Die wahrhaft philosophische Betrachtung der Geschichte der Philosophie hat darum vor Allem den Geist eines jeden Systems, den Mittelpunkt desselben zu betrachten, von dem aus alles Besondere sein eigenthümliches Leben empfängt. Erst durch das Ergreifen dieses Kernpunkts, dieser bewegenden Seele des Systems fällt auf alles Einzelne desselben das gehörige Licht. Der Begriff, die Definition des Systems in diesem Sinne erweist sich nicht als unfruchtbar und todt, vielmehr kommt erst durch sie Ordnung, Zusammenhang und wahre Bedeutung in die sonst lose auseinanderliegenden Theile des Systems.

In besonders scharf und eigenthümlich ausgeprägter Weise gibt sich in der Spinozischen Philosophie die allgemeine Idee zu erkennen. Man hat dies seit je dunkel gefühlt. Zum Verständniss derselben zu kommen, ist aber erst durch Fr. H. Jacobi der Anfang gemacht worden. Seither ist die Erforschung des im Spinozismus lebenden Geistes eine jener Aufgaben in der Philosophie, auf welche die Aufmerksamkeit sich immer von Neuem hinlenkt, um sie tiefer und gründlicher zu

lösen. Doch sind dabei mancherlei Einseitigkeiten nicht vermieden worden. Jacobi gab Veranlassung, Spinoza als den reinsten, consequentesten Pantheisten anzusehen — eine einseitige Ansicht, die nach Jacobi mannichfache Vertreter und Vertheidiger gefunden hat, und eigentlich die herrschende Auffassung des Spinozismus zu nennen ist. Einige der hauptsächlichsten Vertreter dieser Ansicht seien hier in Kürze charakterisirt.

§ 2.

Die rein pantheistische Auffassung Spinoza's.

1) Nach Jacobi, der in der Philosophie die erste, wichtigste Stelle dem Gefühl oder Glauben, eine nur untergeordnete dem denkenden, beweisenden Verstande einräumt, gelangt das Denken, sobald es aus eigener Kraft die Welt begreifen will und dabei folgerichtig in seinen Beweisen fortschreitet, nothwendig zum Atheismus und Fatalismus. Der Verstand geht immer vom Bedingten zur Bedingung in unendlicher Reihenfolge; er kann darum ebenso wenig die unbedingte, schöpferische, ausserweltliche Persönlichkeit Gottes als den ursachlosen, freien Willen durch seine Demonstrationen erreichen. Das Höchste, was er begreift, ist das All, das Alles durchdringende, in durchgängiger Nothwendigkeit befassende, den Dingen immanente unendliche Ursein. Das Denken ist daher nothwendig pantheistisch; womit sachlich dasselbe bezeichnet ist, als wenn es Jacobi, von seinem theistischen Standpunkte aus, atheistisch nennt. Das Meisterstück solchen rationalen, demonstrativen, und darum pantheistischen Philosophirens sieht nun Jacobi im Spinozismus. Spinoza ist unfähig, die unbedingte Persönlichkeit Gottes und die unbedingte Willensfreiheit zu fassen. Allein nach dieser Seite stellt Jacobi in seinen Briefen an Mendelssohn den Spinozismus dar. Ueberall liegt es im Interesse Jacobi's zu zeigen, dass die rationale Methode Spinoza's, d. h. die Anwendung des nach vorn wie hinten unaufhörlich fortweisenden Causalgesetzes zur Verneinung des bewussten, wollenden Gottes und des freien Willens, also zum Pantheismus führe [1]).

2) Seit dem Erscheinen von Jacobi's Briefen wurde Spinoza's Lehre der Gegenstand eines allgemeineren und gründlicheren Studiums. Sein Name wurde, wie früher meist mit Abscheu

1) Fr. H. Jacobi, über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn, 1785.

und Verachtung, so jetzt mit Verehrung und Bewunderung ausgesprochen. Die Ursache dieser Umwandlung liegt in der tiefen, innigen Verwandtschaft, welche die nach Fichte auftretenden Richtungen in der Philosophie mit Spinoza fühlen mussten. Es war dies die Philosophie, die das All-Eine, das Absolute als den Mittelpunkt ihrer Lehre verkündigte und die Lösung aller Widersprüche von dem Aufbau der Philosophie auf dieser unerschütterlichen Grundlage erwartete. Kein Wunder, dass jene innige Verwandtschaft allein mit der pantheistischen Seite Spinoza's gefühlt und darum Spinoza vor Allem als Vertreter des Pantheismus gepriesen wurde.

Es sei hier zunächst an Schelling erinnert, der schon zu einer Zeit, als er noch im Spinozismus einen durchaus zu bekämpfenden Standpunkt erblickte [1]), von Spinoza zeigte, dass er das absolute Objekt, die absolute Substanz auf den Thron erhoben und das Endliche als durchaus identisch mit dem Unendlichen, als in ihm vernichtet und untergegangen, gesetzt habe. Spinoza ist hier Vertreter jener Philosophie, die an das Subjekt die Forderung richtet, das Objekt in seiner absoluten Unendlichkeit anzuerkennen, sich selbst dagegen aufzugeben und zu verneinen. Es ist dies ohne Zweifel im Spinozismus als durchaus wesentlich enthalten. Allein weil diese Seite an Spinoza immer allein hervorgehoben und als das den Spinozismus erschöpfende Princip behandelt wurde, führte dies zu einer schiefen, einseitigen Auffassung desselben.

Und wie der jugendliche, so denkt auch der gereiftere Schelling über Spinoza. Als er sich zum System der absoluten Identität„ also zum ausgesprochensten Pantheismus, bekannte, sieht er in Spinoza jenen Philosophen, welchem er, dem Inhalte sowohl, als auch der Form in der Darstellung nach, am nächsten stehe [2]), und preist ihn als den Einzigen, der den Hauptgrundsatz aller Philosophie erkannt habe. Denn Spinoza habe begriffen, dass das Unendliche, das Absolute niemals aus sich heraustrete, und Alles was ist, wie es an sich ist, die Unendlichkeit selbst sei [3]). Weitere derartige Stellen anzuführen, wäre überflüssig, denn sie finden sich allenthalben in Schelling's Schriften.

3. Unter den Darstellungen Spinoza's aus der Hegel'schen

1) Schelling, philos. Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, 1795. — WW. I. Abth. 1. Bd. S. 283—341.

2) Schelling, Darstellung meines Systems der Phil., 1801. — WW. I. Abth. 4. Bd. S. 113.

3) Ibid., S. 120.

Schule ist besonders die von Feuerbach für uns charakteristisch. In begeisterten Worten wird Spinoza als der reinste Vertreter des Princips der Immanenz gefeiert. Seine Philosophie ist die consequente Aus- und Durchführung des Satzes, dass Gott das absolut reelle, absolut unendliche Wesen sei, ausser dem es nur Schein und Unwirklichkeit gebe. Es ist nur eine Substanz: damit ist aller Widerspruch, der bei Descartes durch den abstracten, aus dunkelm, jenseitigen Hintergrunde aushelfend wirkenden Gott entstanden sei, in eine Welt des Friedens und der Harmonie aufgelöst [1]). Die Substanz ist schlechthin unbeschränkt, schlechthin positiv; mit ihr und in ihr ist alles Positive gesetzt. Indem sie die immanente Ursache aller Dinge ist, ist sie zugleich der absolute Gehalt aller Wirkung. Beides ist in ihr unentstanden[2]). Man ist nicht berechtigt, die Frage aufzuwerfen, wie die endliche Welt aus Gott komme. Denn Spinoza verneint den Standpunkt, von dem aus diese Frage gethan wird; er spricht dem Endlichen als Endlichen überhaupt alles Sein ab[3]). Wie diese Sätze zeigen, ist es der Charakter der totalen Immanenz, der in dieser Darstellung Spinoza's allein herausgehoben wird. Nirgends weist Feuerbach nach, dass im Spinozismus neben dem Princip der Immanenz auch ein diesem ganz entgegengesetztes liege, wenn er auch manchen Mangel im Spinozismus, der sich nur aus einer Zweiheit von sich widersprechenden Principien erklären lässt (z. B. die unendliche Menge von Attributen), in glänzender Dialektik erörtert.

4) Von den neueren Darstellern Spinoza's gehört besonders Kuno Fischer hierher. In seinem vorzüglichen Werke[4]) charakterisirt er, ebenso wie es Jacobi gethan hatte, Spinoza als den Vertreter der durchgängig consequenten, absoluten Vernunfterkenntniss (Rationalismus). Ebenso stimmt er darin mit Jacobi überein, dass solch ein consequentes rationales Verfahren überhaupt, also auch das des Spinoza, zu der Beseitigung jeder Lücke im Weltzusammenhange und besonders der unübersteiglichen Kluft zwischen Gott und Welt, zu dem Erkennen Gottes als des einen, ewigen Zusammenhangs aller Dinge, als des All-Einen, d. h. znm Pantheismus, hinführe. Spinoza

1) L. A. Feuerbach, Gesch. d. neuern Philos. von Bacon bis Spinoza, 1833. S. 349 u. 356.
2) Ibidem, S. 403 ff.
3) Ibidem, S. 400, f.
4) Kuno Fischer, Geschichte d. neuern Phil. 1. Bd. 2. Thl. 2. Aufl. 1865. S. 545—557.

soll jeden Dualismus überwunden und in seinem pantheistischen Denken nirgends auch nur einen störenden Schatten geduldet haben. Während aber Jacobi weiter in Spinoza's Pantheismus die einzig mögliche Art desselben, ja der rationalen Philosophie überhaupt, sieht, erkennt Fischer in ihm nur eine besondere Art der pantheistischen Philosophie. Diese seine Besonderheit und Eigenthümlichkeit besteht nun darin, dass Spinoza den einen Weltzusammenhang nicht als Vernunft und Geist, sondern als blosse Naturmacht (also naturalistisch), nicht als nach innern Zwecken geordnet, sondern als bloss ursächlich bestimmt (also dogmatisch) auffasst. Diesen durchgängig rationellen, aber naturalistischen und dogmatischen Pantheismus vertritt Spinoza. Fischer polemisirt in Folge dieser Auffassung gegen alle jene Ansichten, die in Spinoza auch das individualistische, dualistische Moment vertreten finden, und damit den strengen innern Zusammenhang der Lehre zu stören scheinen. Daher kommt es, dass sowohl jene, die in Spinoza's Attributen nur subjective Auffassungsweisen der Substanz von Seiten des Verstandes erblicken, der jene Formen äusserlich an die Substanz heranbringt [1]); als auch diejenigen, die die Attribute zwar als Wesensbestimmtheiten der Substanz gelten lassen, aber dadurch die Einheit der Substanz gefährdet glauben[2]); ferner alle jene, die in Spinoza's System einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen Gott und den endlichen Dingen finden[3]); kurz alle, die dem Pantheismus Spinoza's irgendwie Abbruch thun, an Kuno Fischer den entschiedensten Gegner haben.

§ 3.

Die rein individualistische Auffassung Spinoza's.

Wurde von den bisher betrachteten Darstellern das Spinozische System als der consequenteste, reinste Pantheismus charakterisirt, so findet sich in Karl Thomas[4]) ein Vertreter der durchaus entgegengesetzten Ansicht, dass Spinoza im Grunde Individualist, und sein vermeintlicher Pantheismus nur eine unwesentliche, durch äussere Rücksichten hervorgerufene Vermummung seiner wahren Gedanken sei. Wiewohl auch jene erste Ansicht nur eine wesentliche Seite des Spinozismus heraus-

1) Ibidem, S. 270 ff., 289 ff.
2) Ibid., S. 280 ff.
3) Ibid., S. 322 ff.
4) Dr. Carl Thomas, Spinoza als Metaphysiker, Königsberg, 1840.

Schule ist besonders die von Feuerbach für uns charakteristisch. In begeisterten Worten wird Spinoza als der reinste Vertreter des Princips der Immanenz gefeiert. Seine Philosophie ist die consequente Aus- und Durchführung des Satzes, dass Gott das absolut reelle, absolut unendliche Wesen sei, ausser dem es nur Schein und Unwirklichkeit gebe. Es ist nur eine Substanz: damit ist aller Widerspruch, der bei Descartes durch den abstracten, aus dunkelm, jenseitigen Hintergrunde aushelfend wirkenden Gott entstanden sei, in eine Welt des Friedens und der Harmonie aufgelöst [1]). Die Substanz ist schlechthin unbeschränkt, schlechthin positiv; mit ihr und in ihr ist alles Positive gesetzt. Indem sie die immanente Ursache aller Dinge ist, ist sie zugleich der absolute Gehalt aller Wirkung. Beides ist in ihr unentstanden [2]). Man ist nicht berechtigt, die Frage aufzuwerfen, wie die endliche Welt aus Gott komme. Denn Spinoza verneint den Standpunkt, von dem aus diese Frage gethan wird; er spricht dem Endlichen als Endlichen überhaupt alles Sein ab [3]). Wie diese Sätze zeigen, ist es der Charakter der totalen Immanenz, der in dieser Darstellung Spinoza's allein herausgehoben wird. Nirgends weist Feuerbach nach, dass im Spinozismus neben dem Princip der Immanenz auch ein diesem ganz entgegengesetztes liege, wenn er auch manchen Mangel im Spinozismus, der sich nur aus einer Zweiheit von sich widersprechenden Principien erklären lässt (z. B. die unendliche Menge von Attributen), in glänzender Dialektik erörtert.

4) Von den neueren Darstellern Spinoza's gehört besonders Kuno Fischer hierher. In seinem vorzüglichen Werke [4]) charakterisirt er, ebenso wie es Jacobi gethan hatte, Spinoza als den Vertreter der durchgängig consequenten, absoluten Vernunfterkenntniss (Rationalismus). Ebenso stimmt er darin mit Jacobi überein, dass solch ein consequentes rationales Verfahren überhaupt, also auch das des Spinoza, zu der Beseitigung jeder Lücke im Weltzusammenhange und besonders der unübersteiglichen Kluft zwischen Gott und Welt, zu dem Erkennen Gottes als des einen, ewigen Zusammenhangs aller Dinge, als des All-Einen, d. h. znm Pantheismus, hinführe. Spinoza

1) L. A. Feuerbach, Gesch. d. neuern Philos. von Bacon bis Spinoza, 1833. S. 349 u. 356.
2) Ibidem, S. 403 ff.
3) Ibidem, S. 400, f.
4) Kuno Fischer, Geschichte d. neuern Phil. 1. Bd. 2. Thl. 2. Aufl. 1865. S. 545—557.

soll jeden Dualismus überwunden und in seinem pantheistischen Denken nirgends auch nur einen störenden Schatten geduldet haben. Während aber Jacobi weiter in Spinoza's Pantheismus die einzig mögliche Art desselben, ja der rationalen Philosophie überhaupt, sieht, erkennt Fischer in ihm nur eine besondere Art der pantheistischen Philosophie. Diese seine Besonderheit und Eigenthümlichkeit besteht nun darin, dass Spinoza den einen Weltzusammenhang nicht als Vernunft und Geist, sondern als blosse Naturmacht (also naturalistisch), nicht als nach innern Zwecken geordnet, sondern als bloss ursächlich bestimmt (also dogmatisch) auffasst. Diesen durchgängig rationellen, aber naturalistischen und dogmatischen Pantheismus vertritt Spinoza. Fischer polemisirt in Folge dieser Auffassung gegen alle jene Ansichten, die in Spinoza auch das individualistische, dualistische Moment vertreten finden, und damit den strengen innern Zusammenhang der Lehre zu stören scheinen. Daher kommt es, dass sowohl jene, die in Spinoza's Attributen nur subjective Auffassungsweisen der Substanz von Seiten des Verstandes erblicken, der jene Formen äusserlich an die Substanz heranbringt [1]); als auch diejenigen, die die Attribute zwar als Wesensbestimmtheiten der Substanz gelten lassen, aber dadurch die Einheit der Substanz gefährdet glauben [2]); ferner alle jene, die in Spinoza's System einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen Gott und den endlichen Dingen finden [3]); kurz alle, die dem Pantheismus Spinoza's irgendwie Abbruch thun, an Kuno Fischer den entschiedensten Gegner haben.

§ 3.

Die rein individualistische Auffassung Spinoza's.

Wurde von den bisher betrachteten Darstellern das Spinozische System als der consequenteste, reinste Pantheismus charakterisirt, so findet sich in Karl Thomas [4]) ein Vertreter der durchaus entgegengesetzten Ansicht, dass Spinoza im Grunde Individualist, und sein vermeintlicher Pantheismus nur eine unwesentliche, durch äussere Rücksichten hervorgerufene Vermummung seiner wahren Gedanken sei. Wiewohl auch jene erste Ansicht nur eine wesentliche Seite des Spinozismus heraus-

1) Ibidem, S. 270 ff., 289 ff.
2) Ibid., S. 280 ff.
3) Ibid., S. 322 ff.
4) Dr. Carl Thomas, Spinoza als Metaphysiker, Königsberg, 1840.

hebt und sie an Stelle des Ganzen hingesetzt, so erscheint sie doch darum viel weniger erkünstelt als die zweite, weil in der That die hohe Bedeutung Spinoza's vor Allem in der Ausbildung der Philosophie nach ihrer pantheistischen Seite hin liegt. Der Individualismus, der sich in Spinoza findet, stellt sich mehr dar als das den wahren Gehalt seiner Lehre verschlechternde und herabsetzende Moment. Darum erscheint es uns als eine völlige Verkehrtheit, den Spinozismus als ein individualistisches, ja atomistisches System hinzustellen. Indessen war es den übertrieben pantheistischen Auffassungen gegenüber gewissermassen nothwendig und berechtigt, dass auch einmal der Versuch gewagt wurde, das im Spinozismus vorhandene und wesentlich zu ihm gehörende Moment des Individualismus für sich herauszuheben und ihm die Stelle des Ganzen anzuweisen.

Den Mittelpunkt in Spinoza's Lehre findet Thomas in dem, was Spinoza in seinem tractatus de intellectus emendatione über die einfachsten Theile der Vorstellungen sagt. Ohne Frage denkt sich Spinoza eine jede Vorstellung zusammengesetzt aus einer gewissen Anzahl einfacher, nicht weiter zerlegbarer Theile[1]). Und ebenso sicher ist es, dass er, gemäss dem Parallelismus der beiden Modireihen, auch die Körper aus solchen einfachen Individuen bestehen lässt[2]). Dieser Punkt ist im Spinozismus keinesfalls zu übersehen; aber es entsteht eine Verschiebung aller Begriffe in Spinoza's Lehre, wenn dieser Punkt zu dem Kern derselben gemacht, und, darauf gestützt, alle Sätze, die von der einen, unendlichen, allein wirklich realen Substanz einerseits und von der geringern Realität und völligen Unselbstständigkeit der Einzeldinge andererseits, handeln, einfach gestrichen werden. Es sind dann die einfachsten Elemente des Denkens und der Ausdehnung die eigentlichen Substanzen; denn sie bilden den letzten und absoluten Grund aller Dinge. Eine sie zur Einheit constituirende, als gemeinschaftlicher Grund bestimmende Substanz ist mithin etwas ganz Ueberflüssiges (p. 118). Es entstehen so zwei besondere Welten, die der Ausdehnung und des Denkens, deren jede aus einer unendlichen Anzahl einfachster Individuen besteht (p. 92). Gott aber und die Natur ist nichts weiter als die äusserliche Zusammenfassung aller einfachsten Elemente zu einem Individuum höchster Ordnung (p. 94), das sonach nicht die Voraussetzung und Vorbedingung alles Seins ist, sondern das Allerletzte in der

1) De int. emend. VIII, 63—65.
2) Eth. II. lemma 3. ax. 2. (pag. 236. ed. Bruder).

immer complicirter werdenden Zusammensetzung der einfachen Individuen.

Da es nun unmöglich ist, die überall bei Spinoza vorkommenden ausdrücklich pantheistischen Sätze sämmtlich individualistisch zu erklären, müssen sie äusserlich weggeschafft werden. Und dies geschieht, indem sie auf Rechnung von Spinoza's Accomodation an die Cartesianischen Lieblingsansichten seiner Zeit gesetzt, oder aus seinem Bestreben, möglichst ad captum vulgi zu reden und überall die grösste Vorsicht bei Mittheilung seiner Ansichten zu beobachten, erklärt werden. Thomas kommt auf diese Weise dazu, überall wo sich dergleichen Sätze finden, Zweideutigkeiten, absichtliche Verwirrungen, Scheingerede und Geheimthuerei zu wittern.

Es wurde darum so ausführlich von diesem Buche gesprochen, weil es die Reaction gegen die übertrieben pantheistischen Darstellungen von Spinoza's Lehre bezeichnet, und jedenfalls dazu beigetragen hat, auf den Widerspruch in den Grundprincipien Spinoza's die Aufmerksamkeit hinzulenken.

§ 4.

Die äusserliche Auffassung des Spinozischen Systems.

In einer andern Weise hat die Herbart'sche Beurtheilung des Spinozismus[1]) die richtige Auffassung desselben fördern helfen. Indem Herbart mit der grössten Antipathie und ohne auch nur im Mindesten dem einheitlichen, eigenthümlichen Charakter der Spinozischen Philosophie gerecht zu werden, ganz äusserlich an die Einzelheiten derselben herantritt, kommt er zwar dazu, in ihr nichts als die grösste Unordnung und Verwirrung zu erblicken; aber eben darum gelingt es ihm auch, mannichfache, bis dahin unbeachtet gebliebene Widersprüche, in die sich Spinoza verwickelt, mit Schärfe aufzudecken.

Wie für den individualistischen, atomistischen Philosophen die Welt in einzelne, für sich bestehende Atome zerfällt, so ist er auch nicht im Stande, ein System als ein einheitliches Ganzes zu betrachten und aus seinem eigenthümlichen Principe heraus zu beurtheilen. Jedes philosophische System zerfällt ihm unter der Hand in blosse Einzelheiten und isolirte Bestandtheile. An diese hält er sich in seiner Beurtheilung, weist ihre Widersprüche unter einander nach und wendet dabei den

1) Herbart, Metaphysik, 1. Bd., § 40—55.

Masstab seiner eigenen subjectiven philosophischen Ueberzeugung an. Der einheitliche Geist, der, trotz aller Widersprüche im Einzelnen, die verschiedenen Glieder des Systems verbindet, kommt ihm nicht zum Bewusstsein. Dies ist auch mit der Herbart'schen Beurtheilung Spinoza's der Fall. In den, den Anfang der Ethik bildenden, Definitionen und Axiomen sieht Herbart nichts als ein willkührliches Herüber- und Hinüberspringen von einem Begriffe zum andern[1]). Ueberall seien in Spinoza's Gedankengange Lücken, Oberflächlichkeiten, Leichtfertigkeiten zu endecken; bald setze er sich, seinen Hirngespinnsten zu Liebe, in den grössten Widerspruch mit der Erfahrung, bald mache er ihr die plattesten Huldigungen[2]). Weder Consequenz noch Scharfsinn seien Spinoza's rühmliche Seite, sondern seine Aufrichtigkeit[3]).

Gerade diese völlige Verkennung des geistigen Gehalts im Spinozismus macht es Herbart möglich, über manche schwache Seiten desselben ein scharfes Licht zu verbreiten. So weist er mit Recht auf die Gefahr hin, welche die Attribute der Einheit der Substanz bereiten[4]); auf die weit offene Lücke, die zwischen der unendlichen Substanz und den endlichen Dingen besteht[5]); auf die Inconsequenz, die darin liegt, dass Spinoza das Denken völlig von der ausgedehnten Natur abtrennt und dann dennoch seine ganze Psychologie am «Leibe kleben» lässt[6]); u. s. w.

Es hätte aber nicht bei dem Aufweisen dieser einzelnen Widersprüche stehen geblieben werden sollen. Die weitere Aufgabe wäre gewesen, diese im Einzelnen hervortretenden Widersprüche als Aeusserungen eines tiefer liegenden Grundwiderspruchs, eines unvollkommenen, in sich widersprechenden Princips darzustellen. Die vereinzelten Inconsequenzen und Widersprüche hätten sich dann als die nothwendige Consequenz davon ergeben, dass ein hoher, speculativer Standpunkt des Denkens es noch nicht zum vollen Bewusstsein über sich selbst gebracht hat, darum bei jedem Versuche sich selbst in seiner Reinheit festzuhalten, wieder auf die niedrigere Stufe zurückfällt und auf diese Weise eigentlich beide Principien, das der höhern und das der niedern Stufe, unvermittelt in sich vereinigt. So wäre der Spinozismus als die vollkommene Darlegung und Ausbildung eines, zwei sich widersprechende Principien unvermittelt in sich vereinigenden Standpunktes erschienen.

1) Ibidem, § 48, Anmerkung 1.
2) Ibid. § 55. 3) Ibid. § 55. Anm. 1. 4) Ibid. § 41. 5) Ibid. § 48 und 51. 6) Ibid. § 53.

Unsere Aufgabe, zu deren Lösung wir nun unmittelbar schreiten, soll es sein, diesen Grundwiderspruch zu entwickeln und ihn in allen wesentlichen Punkten des Systems nachzuweisen. Er wird sich als das treibende, bewegende Princip des Systems, als der Geist desselben zeigen.

§ 5.

Entwickelung des Spinozischen Fundamentalwiderspruchs.

Wie in dem Bisherigen schon angedeutet wurde, ist das System Spinoza's weder reiner, durchaus consequenter Pantheismus, noch auch (und dies viel weniger) reiner Individualismus. Vielmehr vereinigt es in sich die Principien beider Richtungen: einerseits das Princip der Immanenz, des In- und Durcheinanderseins, der innern Vermittlung, andrerseits das Princip der abstracten Identität, des isolirten Fürsichbestehens, des Ausser-einanderseins. Diese beiden Principien sind nun näher in ihrer Eigenthümlichkeit und ihrem gegenseitigen Uebergehen in einander zu betrachten.

1) Die wahrhafte Immanenz besteht nicht darin, dass Etwas sich selbst und nur sich selbst gleich, also allein und ausschliesslich in sich ist. In die Sichselbstgleichheit muss der Unterschied kommen; das Etwas muss zugleich das Andere in sich schliessen und sein Bestehen nur in und durch das andere haben. Erst in diesem Ineinandersein besteht die Immanenz. Das Eine bleibt nicht isolirt für sich, sondern geht aus sich heraus zu seinem Andern, dringt in dies Andere ein; giebt sich aber nicht selbst in ihm auf, sondern bleibt in diesem Andern immer bei sich selbst. So ist also weder blosse, leere Einheit noch blosser Unterschied vorhanden; sondern innerhalb der Einheit, zu der sich beide zusammenschliessen, bleibt der Unterschied des Einen vom Andern erhalten.

Bis jetzt kann es scheinen, dass das Eine von etwas Drittem zum Anderen fortgeführt wird; dass das Eine nicht schon in sich selbst auf das Andere, und dies auf jenes hinweist, sondern dass ihre Verknüpfung zu einer Einheit von etwas Drittem, ausser jenen Beiden Befindlichen geschehen muss. Allein dann bleibt diese Einheit selbst äusserlich; sind Beide an und für sich einander fremd und ohne Neigung zu einander, so kommt es höchstens zu einer Zusammensetzung,

nie aber zur wirklichen Einheit, zur Immanenz. Wird mit der Immanenz Ernst gemacht, soll die Einheit nicht bloss eine von aussen Zusammengehaltene, sondern eine in sich selbst Gegründete sein: so hat sie zur Voraussetzung, dass das Eine in seinem abgesonderten Fürsichbestehen sich selbst nicht wahrhaft erreicht, sein Wesen nicht wirklich erfüllt hat, dass, um sich selbst zu realisiren, es in sein Anderes, in sein Gegentheil hineingehen, selbst zu diesem Anderen werden muss. So liegt also in dem Einen bereits die Hinneigung zum Andern, der Trieb, in sein Gegentheil überzugehen. Die Bestimmung und Anlage eines Gegenstandes weist bereits über diesen Gegenstand hinaus, er erreicht seine eigene Wirklichkeit erst durch die Entwicklung zu seinem Gegentheil. So ist das Ineinandersein nichts den Dingen Zufälliges, von aussen Herangebrachtes, sondern in dem eigenen Wesen des Dinges liegt bereits der Trieb, sich selbst zu überwinden; denn erst durch das Hinausgehen über sich wird es das wahrhaft, was es im Anfang sein sollte. So ist also schon von Anfang an dem Etwas sein Anderes nicht fremd; sondern das Etwas hat das Andere in sich; es stösst gleichsam nicht erst auf das Andere, wenn es aus sich selbst herausgegangen ist; sondern indem es von Anfang an den Trieb, den Hinweis aufs Andere hat, gehört das Andere seit je zu ihm. Dies erst ist wahrhafte Immanenz.

Sie ist sonach innerliches Verhalten zu einander, innere Vermittlung mit einander. Indem das Eine mit seinem Gegentheile sich vermittelt, vermittelt es sich mit sich selbst. Wird nun das Princip der Immanenz zum Weltprincip gemacht, so muss die gesammte Welt durchaus in sich vermittelt sein. Ueberall in ihr kann es nichts Fremdes, Abgeschlossenes, sich selbst Genügendes geben; dadurch wäre die Vermittlung und das Ineinandersein aufgehoben. Gott und Natur, materielle wie geistige, sind nach diesem Weltprincip nur in ihrem Ineinander zu begreifen. Gott ist nicht wahrhaft Gott, wenn er, der Welt gegenüber, sich in sich zusammenzieht, als Fertiger in seiner Abgeschlossenheit dasteht, sondern erst dann, wenn er sich, durch sein Werden zu Natur und Geist, durch sein Hindurchgehen durch beide, mit sich selbst zusammenschliesst und sich selbst vollendet. Es ist somit durch das Weltprincip der Immanenz der Pantheismus gesetzt.

2) Man sieht, dass das Princip der Immanenz dem der Identität nicht ohne Weiteres entgegengesetzt ist. Indem ein Etwas in sein Gegentheil übergeht, geht es ebenso sehr in seinem Gegentheile mit sich selbst zusammen, bleibt in ihm

bei sich selbst, ist also in ihm mit sich identisch. Die Immanenz ist also selbst Identität, freilich aber nicht die abstracte, sondern die in sich vermittelte, concrete. Diese Identität ist nicht reine Sichselbstgleichheit, sondern sie hat den Gegensatz in sich aufgenommen und zu ihrem Moment gemacht. Sie ist Identität nur durch das Aufheben des isolirten Fürsichbestehens, durch die Negation der abstracten Identität.

Und diese abstracte Identität nun ist das zweite Grundprincip des Spinozismus. Dies Princip bleibt dabei stehen, dass der Gegensatz eben nur ein Gegensatz ist, so dass zwei Entgegengesetzte nie dazu kommen, sich zur Einheit zusammenzuschliessen. Sie können höchstens in ganz äusserliche, von etwas Drittem veranlasste Beziehung treten. In ihrem Wesen bleiben beide für sich bestehen, wie sie sind; sie sind nur äussern Einflüssen und Wirkungen ausgesetzt. Ein jedes von ihnen ist ein Fertiges in Bezug auf das Andere; jedes Werden des Einen durch das Andere, jedes Sichvermitteln des Einen mit dem Andern und dadurch mit sich selbst, ist ausgeschlossen. So ist mit der abstracten Identität zugleich die völlige Aeusserlichkeit und Vermittlungslosigkeit zum Princip gemacht.

Das Eine kann niemals aus sich herauskommen. Jedes Heraustreten aus sich selbst wäre ja die Negation der abstracten Identität. Da nun die Entwicklung der Dinge das abstracte Fürsichbleiben aufhebt und wesentlich ein Uebergehen in Anderes ist, so kennt dieser Standpunkt keine Entwicklung, weder unter den Dingen selbst, noch der Dinge aus einem einheitlichen Grunde. Die Vielheit der Dinge ist eben einmal da; mit diesem trockenen Faktum hat sich der Verstand zu begnügen. Auf die Frage, woher diese Vielheit denn kommen könne, wenn das Eine niemals zu seinem Andern fortgehen konnte, weiss dieser Standpunkt keine Antwort; oder wenn er eine gibt, so ist sie entweder der Hinweis auf etwas Begriffloses, oder eine leere Tautologie[1]).

Da die Entwicklung (d. i. qualitative Veränderung) von der abstracten Identität nicht geduldet wird, so bleiben nur Veränderungen in dem ganz äusserlichen Verhältnisse der Dinge zu einander, in dem Aussereinander der Dinge, übrig. Und weil diese Veränderungen in dem Aussereinander

1) Ersteres ist der Fall, wenn auf eine übernatürliche Erschaffung der Welt — letzteres, wenn auf die Ewigkeit der vielen Einzeldinge hingewiesen wird.

vorgehen, können sie auch keinen innerlichen Grund haben; denn jeder innere Grund würde die Veränderung zu einem Anderswerden von innen heraus, also zu einer qualitativen Veränderung machen. Es bedarf also eines äussern, fremden Anstosses, eines mechanischen Forttreibens. Und das Resultat dieses äussern Anstosses wird eben eine Veränderung des äusserlichen Verhältnisses der Dinge sein. Was zuerst in bestimmter Weise äusserlich bei einander war, wird nun in anderer Weise, in grösserer Anzahl oder in einer andern Form des Nebeneinanders, zusammgestellt. Die Gruppirungen der Dinge werden verändert und damit die äussern Beziehungen und Einflüsse umgestaltet. Alle qualitativen Veränderungen sind in quantitative aufgelöst. So führt das Festhalten an der abstracten Identität zu einer äusserlichen, mechanischen, quantitativen Auffassung der Welt.

Wird dies Princip nun ernstlich genommen und zum Weltprincip gemacht, so ergibt sich hieraus das System des Individualismus in seiner Vollendung. Der abstracten Identität gebricht ihr eigenes Werden; sie ist die unbewegte, unvermittelte Identität. Die Welt also, in der solche Identität herrscht, ist eine Welt der Vermittlungslosigkeit, der Zersplitterung in viele neben einander bestehende Individuen. Wo das qualitative Werden das Welt-Princip ist, da muss Alles durch das Werden mit einander verbunden sein, also Ein Werden Alles durchdringen; es ist somit nothwendig eine Einheit alles Seins gefordert, damit der einheitliche Werdeprocess sich an ihr verwirklichen könne. Wird hingegen das starre Fürsichbestehen zum Princip gemacht, da ist die Vielheit etwas nicht weiter Abzuleitendes und Zurückführbares; die Vielheit ist das Erste.

3) So stehen sich beide Principien, ganz im Allgemeinen betrachtet, als vollendeter Pantheismus und vollendeter Individualismus gegenüber. Allein in dieser Vollendung kommen diese beiden Weltanschauungen im Spinozismus nicht vor. Es müsste dann jedes der beiden Principien für sich besonders hervortreten, das eine etwa in diesem Theile von Spinoza's Lehre, das andere in jenem. Nun bildet aber der Spinozismus ein einheitliches Ganzes; er ist nicht aus zwei verschiedenen Weltanschauungen zusammengestückelt; sondern das ihm zu Grunde liegende einheitliche Princip ist die Durchdringung jener beiden entgegengesetzten Principien, also zwar ein Widerspruch, aber ein Widerspruch aus einem einheitlichen Punkte heraus. Jedes der beiden Principien hat

daher zugleich das andere in sich; keines kommt zur Ausbildung, ohne dass das andere sich in ihm bethätigte. Darum herrscht überall Durchdringung der beiden Seiten des Spinozismus; in allen Theilen des Systems tritt, wenn auch in mannichfachen Gestalten, derselbe eine Grundwiderspruch auf. Daher kommt es, dass beide Principien ihre Schroffheit verlieren; keines tritt rein und unvermischt hervor. Es findet eine gegenseitige Ansteckung und so eine theilweise Ausgleichung statt.

4) Das concrete, in sich vermittelte und reiche Princip der Immanenz wird, indem die abstracte, starre und leere Identität hineindringt und in ihm sich geltend macht, an seinem Reichthum, seiner Gediegenheit und durchgängigen Vermittlung starke Einbusse erleiden; es wird selbst abstract und leer werden, und innerlich zerfallen. Die Immanenz bleibt wohl Princip des Systems, aber zu jener concreten Immanenz gibt es nur Keime und Ansätze. Herrschend ist die abstracte Immanenz, in der keine innere wesentliche Gliederung, keine Selbstunterscheidung geduldet wird. Die Immanenz verliert ihren ganzen Reichthum, denn die abstracte Identität tilgt in ihr jede innere wesentliche Entwicklung. Die Immanenz, auf diese Weise übertrieben und vor jedem Eindringen eines innern Unterschieds als eines das *inesse* störenden Feindes behütet, wird selbst zur abstracten Identität, zur einfachen Sichselbstgleichheit. So wirkt die abstracte Identität in dem pantheistischen Principe auslecrend und zerstörend. Wenn aber einerseits die abstracte Identität keine Selbstunterscheidung kennt, so nimmt sie doch andererseits die Unterschiede als starre, für sich bestehende von aussen auf. Hat sie zuerst die Immanenz ganz ausgeleert, so trägt sie nun die Unterschiede als gegebene in sie hinein. Der innere Reichthum ist zerstört; nun tritt ein ganz äusserlicher Reichthum an seine Stelle. Es besteht in ihm keine Vermittlung; er ist aus blossen Theilen zusammengesetzt, zwischen denen sich Lücken befinden. Die Einheit der Immanenz droht in viele mit einander unvermittelte Theile auseinander zu fallen, während sie früher in unterschiedslose Gleichheit zusammen sank. Beides wirkt in ihr die Macht der abstracten Identität. Einerseits erzeugt sie in jener die Unterschiedslosigkeit, andererseits die Verhältnisse des Ausser- und Nebeneinanders, d. i. der unvermittelten, absoluten Unterschiede. So verwickelt sich das Princip der Immanenz, indem es sein entgegengesetztes Princip in sich aufnimmt, in innere Widersprüche. Diese allgemeinen Andeutungen müssen hier genügen. Das

Nähere wird sich bei der Betrachtung der einzelnen Seiten des Spinozismus ergeben.

5) Aber auch die abstracte Identität kommt nicht rein und unvermischt für sich vor. Sie wird durch das Hereinnehmen der Immanenz zwar nicht vernichtet; allein sie tritt weniger schroff und einseitig auf. Es entsteht so in dem Aussereinandersein der Einzeldinge ein gewisser innerer Halt; die Individuen werden vor dem atomistischen Auseinanderfallen bewahrt und wenigstens in das allernächste An einander gebracht. Ja, die starren Individuen werden durch die allerinnigste Auseinanderfolge mit einander verknüpft, so dass sogar ein gewisses Fortschreiten in die Starrheit der Identität hineinkommt. So wird die abstracte Identität durch das Hereinnehmen des andern Moments concreter, flüssiger, ebenso wie umgekehrt die concrete Immanenz durch das Eindringen der starren Identität leer und abstract wird.

6) Bezeichnet man mit Hegel das Begreifen der Einheit im Gegensatze, des Negativen im Positiven mit dem Ausdruck des speculativen Wissens [1]; und sieht man andererseits, ebenfalls mit Hegel, in dem Stehenbleiben bei den fixen, unvermittelten Unterschieden die Eigenthümlichkeit des abstract-verständigen, unspeculativen Denkens [2]: so stellen sich uns jene beiden Seiten des Spinozismus unter der Gestalt eines speculativen und eines abstracten, unspeculativen Momentes dar. Hegel weiss, dass beide Seiten im Spinozismus vorhanden sind. Sofern er speculativ ist, sah ihn Hegel als ein nothwendiges, wenn auch unterzuordnendes Moment des wahren philosophischen Systems an [3]; als die absolute Grundlage aller wahrhaften Philosophie und den Anfang alles Philosophirens [4]. Ebenso kennt auch Hegel seine unspeculative Seite und setzt diesen Grundmangel darein, dass alles Denken bei Spinoza äusserlich, darum ohne nothwendigen Fortgang ist; dass seiner Identität ihr eigenes Werden gebricht, seiner Substanz die Lebendigkeit, das Concrete mangelt; dass alles Besondere, das der Spinozismus kennt, von ihm nur vorgefunden und äusserlich aufgenommen wird [5]. Doch gibt Hegel über diese zweite Seite mehr nur Andeutungen; die Bedeutung und Macht des individualistischen

1) Encycl. § 82 u. sonst.
2) Encycl. § 80 u. sonst.
3) Logik, 3. Bd. S. 10.
4) Gesch. d. Phil. 3. Bd. S. 376—378.
5) Logik, 2. Bd. S. 194 ff. Gesch. d. Phil. 3. Bd. S. 376—378.

Moments im Spinozismus findet bei ihm nirgends genügenden Ausdruck.

7) Da ist nun vor Allem Erdmann als derjenige zu nennen, der immer wieder darauf zurückgekommen ist, dass im Spinozischen System neben dem pantheistischen auch ein individualistisches Princip anzuerkennen ist [1]. Er sieht die Consequenz Spinoza's nur darin, dass er aus zwei verschiedenen Grundprincipien die Folgerungen sämmtlich und vollständig zog; nicht aber darin, dass in seinem System eine einzige Annahme durchgeführt und ein einziger Keim entwickelt sei. Den Grundwiderspruch findet nun auch Erdmann darin, dass der Gegensatz, die Negation aus der Immanenz ausgeschlossen, die Negation als blosses contradictorisches Gegentheil des Positiven, nicht selbst aber als etwas Energisches, Positives aufgefasst wird, so dass einerseits die leere, bestimmungslose Einheit, andererseits die zersplitterte Vielheit der bestimmten Individuen besteht. Nur werden wir nicht mit Erdmann sagen, dass diese zwei verschiedenen Auffassungen bei Spinoza neben einander herlaufen, und Spinoza, soweit er sich mit der *natura naturans* beschäftigt, Pantheist, soweit er die *natura naturata* zum Gegenstande hat, Individualist sei, und also der eine Theil des Systems ausschliesslich pantheistisch, der andere, streng gesonderte Theil ausschliesslich individualistisch erscheine [2]. Vielmehr werden wir sehen, wie sich in jedem wesentlichen Punkt des Spinozismus beide Principien zugleich bethätigen, wie das individualistische Princip seine auflösende, zersetzende Kraft bis in die höchsten Begriffe des Systems hinein geltend macht und umgekehrt das pantheistische Moment auch bei der Betrachtung der vielen Einzeldinge zum Ausdrucke kommt. — Wir schreiten nunmehr zur Lösung unserer Aufgabe im Einzelnen.

§ 6.

Die Methode Spinoza's.

Das Erkennen tritt bei Spinoza nicht äusserlich an eine gegebene Sache heran, um, wie ein Instrument, sich derselben

1) Erdmann, Versuch einer wissenschaftl. Darstellung der Gesch. d. neuern Phil. 1. Bd. 2. Abth. (1836.) S. 53—98. — Vermischte Aufsätze (1846) [Grundbegriffe d. Spinozismus, S. 118—192]. — Grundriss d. Gesch. d. Phil. 2. Bd. (1866.) S. 47—76.
2) Vermischte Aufsätze, S. 187 f.

zu bemächtigen und so den vorerst ausserhalb seiner liegenden Inhalt nun in sich hineinzubringen. Das Denken ist bei Spinoza kein so schmiegsames Element, welches sich jedem draussen liegenden Inhalte anzubequemen und ihn so sich anzueignen vermöchte. Gegenüber einer solchen Ausleerung des Denkens und Herabsetzung desselben zu einer blossen Form, erscheint bei Spinoza das Denken fähig, aus sich die Wahrheit zu erzeugen, und so mit einem eigenen, seiner Natur entsprechenden Inhalte ausgefüllt.

1) Spinoza begibt sich daher bei Aufsuchung der wahren Methode nicht auf das Gebiet der äussern, vom Denken unabhängigen Gegenstände, sondern er hält sich zu diesem Zwecke innerhalb des Denkens selbst. Als ersten Schritt zur Erreichung der Wahrheit bezeichnet er, dass der Verstand sich seiner ihm angeborenen Mittel zur Auffindung derselben, seiner *innata instrumenta intellectualia* bewusst werde[1]). So werde er durch eigene Kraft zur Wahrheit gelangen. Die Wahrheit braucht ihre Beglaubigung nicht erst von draussen zu holen, sondern sie kündigt sich selbst als solche dem forschenden Verstande an[2]). Die wahre Vorstellung ist nichts Stummes wie ein Gemälde, sondern sie ist die Thätigkeit des *intelligere* selbst, und kommt daher dem Verstande unmittelbar als solche zum Bewusstsein[3]). Die Wahrheit erleuchtet sich selbst, sie ist ihr eigenes Richtmass[4]). Es führt also der Inhalt jeder wahren Vorstellung, ihre *essentia objectiva*, zugleich die subjective Gewissheit mit sich: Wahrheit und Gewissheit fallen zusammen[5]).

Die Wahrheit ist daher dem Verstande nichts Fremdes oder Gleichgiltiges; vielmehr macht sie das eigenthümliche Wesen des Verstandes aus. Die Wesenheit der Dinge selbst ist es, die in dem erkennenden Verstande wirkt; indem unser urtheilender Verstand von einem Dinge etwas bejaht oder verneint, ist es die Sache selbst, die in uns etwas von sich bejaht oder verneint[6]). Das wahrhafte Denken ist darum das Denken der Sache von sich selbst. Da Beides zusammenfällt, so kann auch umgekehrt gesagt werden, dass das sachliche, objective Denken allein von der Macht und Natur des Verstandes selbst abhängt[7]). Der Unterschied zwischen der Imagination als der Quelle der falschen Ideen und dem Intellectus besteht eben darin, dass jene von fremden, äussern Ursachen

1) de int. emend. VI, 31. 32. — 2) ibid. VII, 44. — 3) eth. II, prop. 43. — 4) ibid. schol. — 5) de int. em. VI, 35. — 6) tract. de Deo, II, 15. 17. — 7) de int. em. IX, 71.

bestimmt wird, während die Vorstellungen des Intellectus *ab ipsa mentis potentia* entstehen[1]). Der Verstand ist bei Auffindung der Wahrheit ausschliesslich auf sich, auf die ihm eigenthümlichen Gesetze angewiesen; er ist gleichsam ein *automatum spirituale*[2]). Eben darum will Spinoza in seinem *tractatus de int. emend.*, um die Bedingungen für die Richtigkeit der Definitionen zu erforschen, zunächst die Natur des Verstandes, seine Kräfte und Eigenthümlichkeiten untersuchen[3]). Die wahre Methode, und darum nach Spinoza die Wahrheit selbst, ist nichts weiter als die *cognitio reflexiva*, d. i. das Wissen von sich, von seinem Intellectus[4]). So ist die Wahrheit unter diesem Gesichtspunkte das Sichselbstdarlegen des Intellectus, die Verwirklichung unserer eigensten Natur. Die Wahrheit ist unserem Denken immanent; die Form des wahren Denkens und der Inhalt der Wahrheit fallen zusammen.

Es findet sich bei Spinoza zwar auch die gewöhnliche Definition der Wahrheit, dass sie in der Uebereinstimmung einer Vorstellung mit deren Gegenstande besteht[5]). Allein darin erkennt er nicht das eigenthümliche Wesen der Wahrheit. Es kommt dies zwar auch der Wahrheit zu; allein ihr Wesen wird durch eine solche äusserliche Beziehung nicht erschöpft. Er spricht sich daher auch geringschätzig über diese Definition der Wahrheit aus. Denn sie unterscheide die wahre Vorstellung von der falschen nur äusserlich, und hebe darum die grössere Realität und die höhere Bedeutung der wahren Vorstellung nicht hervor[6]). Dies geschehe nur dann, wenn sie durch ihre innern Bestimmungen, die ihr, abgesehen von der Beziehung auf ihren Gegenstand, zukommen, definirt wird[7]).

2) Es ist nun näher zu sehen, worin diese innere Eigenthümlichkeit der Wahrheit, dies innere Wesen der wahren Vorstellung besteht. Die nächste Antwort hierauf ist: in der strengen causalen Verknüpfung der Vorstellungen unter einander. Sollen die Definitionen (und sie bilden ja die Grundlage der Spinozischen Philosophie) richtig sein, so müssen sie zugleich die *causa proxima* der zu definirenden Vortellung enthalten[8]). Die wahren Vorstellungen bilden so eine causal verknüpfte Reihe, eine *series causarum;* das oberste Glied dieser Reihe ist die Ursache aller übrigen die Reihe

1) ibid. XI, 84. — 2) ibid. XI, 85. — 3) ibid. XV, 106. Ebenso ep. 42, 4. — 4) ibid. XIV, 105. — 5) eth. I. ax. 6. — 6) ibid. II. pr. 43. schol. — 7) eth. II. def. 4. — 8) de int. em. XIII, 96.

bildenden Vorstellungen[1]). Sind die Vorstellungen unter einander aber causal verknüpft, so repräsentiren sie von selbst die wirkliche Reihenfolge und Verknüpfung der Dinge[2]). Schon Jacobi legte in seinen Briefen über die Spinozische Philosophie den grössten Nachdruck darauf, dass überall in dieser Philosophie das Axiom *„gigni de nihilo nihil"* sich geltend mache. Dies ist sehr richtig, wie denn auch das 3. Axiom der Ethik es ausspricht, dass ohne Ursache auch keine Wirkung stattfinden kann. Allein Jacobi geht zu weit, wenn er in dem strengen Festhalten an dem Causalitätsgesetz als solchem das Characteristische dieser Philosophie sieht Dies zeigt sich erst in der ganz eigenthümlichen Art und Weise, wie Spinoza das Causalitätsverhältniss auffasst. Und diese Eigenthümlichkeit des Causalitätsverhältnisses bei Spinoza ist nun näher zu erörtern.

Zunächst ist nun zu bemerken, dass das causale Verhältniss innerhalb unserer Vorstellungen (auf welches wir zunächst allein zu sehen haben) von Spinoza in ganz derselben Weise aufgefasst wird wie das Causalitätsverhältniss innerhalb der körperlichen Dinge. Indem das Denken richtig fortschreitet, stellt es nicht nur seinem Inhalte nach, sondern auch in der ihm eigenthümlichen Form der Verknüpfung, die Entwicklung der realen Dinge dar. Die logische Form des causalen Verhältnisses der Vorstellungen gehört nicht ausschliesslich dem Denken an; sondern auch die Art der Verknüpfung der körperlichen Dinge unter einander ist durchaus jener logischen Form gleich. Das logische *sequi* gilt hier wie dort. Das Denken des Verstandes von den Dingen ist das Denken der Dinge von sich selbst. Es wird so die Betrachtung des causalen Verhältnisses der Vorstellungen ganz von selbst zu einer Betrachtung des Causalitätsverhältnisses im Allgemeinen.

Wenn zwei Gegenstände nichts Gemeinsames haben, so kann auch der eine nicht die Ursache des andern sein[3]). Die Verknüpfung durch das Causalitätsverhältniss ist demnach den Dingen nicht äusserlich; es ist nichts Drittes, was die Gegenstände causal verknüpft und sie auch dann zusammenbringt, wenn ihnen die innere Identität gänzlich mangelt. Sondern die causale Verknüpfung zweier Dinge ist eine wahrhaft sachliche; denn sollen die Dinge sich causal zu einander verhalten, so müssen sie innerlich mit einander verknüpft, in ihrem Wesen, wenigstens theilweise, identisch sein. Dasjenige, was

1) de int. em. XIV, 99. — 2) ibid. — 3) eth. I. pr. 3.

in sich Nichts von einem andern Dinge hat, kann auch nicht die Ursache vom Dasein dieses andern Dinges sein[1]). Die Ursache muss darum zum Wenigsten theilweise ihre Wirkung in sich schliessen: in diesem Falle ist die Ursache unzureichend, inadäquat, d. h. eigentlich keine wahrhafte Ursache. Erst wenn die Wirkung ganz in ihr enthalten ist, wird sie zur zureichenden, adäquaten, wahrhaften Ursache[2]). Die Wirkung liegt also in der Ursache; sie ist die Ursache selbst, insofern diese sich explicirt hat; das Wesen und die Macht der Wirkung wird durchaus bestimmt und begrenzt durch das Wesen und die Macht der Ursache[3]). Sehr deutlich wird dies durchaus immanente Verhältniss von Ursache und Wirkung durch die oft wiederkehrende Exemplification mit dem Triangel, aus dessen Definition dies oder jenes folge. So heisst es z. B., dass aus Gottes unendlicher Natur Alles mit derselben Nothwendigkeit hervorgehe, mit welcher aus der Natur eines Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, dass dessen Winkel gleich zwei rechten sind[4]). Die Folgerungen, die aus der Natur des Dreiecks gezogen werden, bringen Nichts von aussen hinzu; sie legen nur das auseinander, was der Natur des Dreiecks immanent ist. Die Wirkung ist darum nichts weiter als die wahrhaft gedachte Ursache. Das Verhältniss der göttlichen Natur zu den unendlich vielen Einzeldingen ist dasselbe wie das Verhältniss der Definition eines Dinges zu den aus ihr folgenden Eigenschaften desselben[5]). Die Definition aber, wahrhaft gedacht, gibt sofort die aus ihr folgenden Eigenschaften; daher gilt dasselbe von dem Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung.

Da also die Ursache die Wirkung involvirt, und die Wirkung nur die sich explicirende Ursache ist, so ist natürlich die Erkenntniss der Wirkung nur dann wahrhaft vorhanden, wenn auch die Erkenntniss der Ursache da ist. Die Wirkung wird gar nicht als Wirkung gekannt, wenn sie abgetrennt von der Ursache gekannt wird. Die Erkenntniss der Wirkung setzt die Erkenntniss der Ursache voraus oder — was dasselbe ist — schliesst sie ein[6]); denn die Ursache erhält sich in der Wirkung, bleibt in ihr bei sich selbst. Das Begreifen, wie es hier gemeint ist, ist kein blosses Verstehen von Thatsachen, das sich damit begnügt, die äussere Verbindung derselben zu erfahren, und darum auf der Oberfläche und bei den hier

2) tract. brev. de Deo, append. ax. 5. — 2) eth. III. def. 1. — 3) eth. V. ax. 2. — 4) eth. I. pr. 17. schol. — 5) ibid. pr. 16. dem. — 6) ibid. ax. 4.

sich zeigenden Regeln und Gesetzen stehen bleibt; sondern es dringt tiefer, es will das Zusammengehörige aus seiner wesentlichen Einheit heraus, in dem, worin es wirklich zusammenhängt, d. h. worin es identisch ist, erkennen, und findet sich darum erst dann befriedigt, wenn es die Ursache als die Wirkung involvirend, und die Wirkung als die Ursache voraussetzend erkannt hat. Durch den Mangel eines solchen Identischen ist der causale Zusammenhang, und damit auch das Begreifen durch einander, ausgeschlossen [1]).

3) Gehen wir noch einen Schritt weiter, so ergibt sich, dass solch ein Erkennen von Ursache und Wirkung sich nicht auf Zufälliges, sondern allein auf Nothwendiges beziehen kann[2]). Spinoza nennt die Einzeldinge insofern zufällig, als in ihrer *essentia* nichts vorhanden ist, was ihre Existenz mit Nothwendigkeit setzen oder aber ausschliessen müsste[3]). Die *existentia* wird von ihrer *essentia* nicht involvirt; ob die Sache so oder so viel mal zur Existenz kommt, ist der *essentia* ganz gleichgiltig, und jedesmal von einer, nicht in jener *essentia*, sondern unabhängig von ihr vorhandenen, in der unendlichen Reihe der Einzeldinge liegenden Ursache abhängig[4]). Es besteht sonach zwischen den vereinzelten Existenzen einer Sache und ihrer *essentia* nicht das Verhältniss des *inesse*, sondern des Aussereinander. Da nun das Erkennen bei Spinoza stets ein Erkennen des *inesse* ist, in der Zufälligkeit aber alle Immanenz negirt erscheint, so kann sich das Erkennen niemals auf die Einzeldinge, insofern sie zufällig sind, beziehen. — Fassen wir alles Bisherige seinem Geiste nach in Kürze zusammen, so stellt sich der Verstand dar nicht als Etwas, dass die wahren Ideen äusserlich an sich hat, und sie nach Belieben, unbeschadet seiner wahren Natur, an- und ablegen kann. Sondern seine Natur ist wesentlich dies, das Wahre darzustellen. Die Wahrheit ist darum nicht ohne subjective Gewissheit zu denken. Auf diese Weise ist zwischen der Form des wahren Denkens und dem Inhalte der Wahrheit, zwischen der subjectiven Gewissheit und der objectiven Wahrheit kein äusserliches Verhältniss; es steht nicht das eine für sich, ohne das andere, da, so dass dies zu jenem hinzukommen kann oder auch nicht. Statt solcher abstracten Auffassung findet sich bei Spinoza die wahrhaft speculative Ansicht von der inneren, wesentlichen Zusammengehörigkeit beider Seiten, von dem Zusammenfallen der

1) ibid. ax. 5. — 2) II. pr. 44. — 3) IV. def. 3. — 4) I. pr. 28.

Methode und des Inhalts. Und ebenso macht sich bei der nähern Bestimmung des wahren Denkens das Princip der Immanenz geltend. Ursache und Wirkung involviren sich gegenseitig; die Wirkung ist nur das eigene Sichauslegen der Ursache. Darum liegt es im Wesen des Intellectus, die Dinge, wie sie in sich sind, also nicht als zufällig, zu erkennen.

§ 7.

Fortsetzung: Die Methode Spinoza's.

Dies ist die eine Seite von Spinoza's Methode. Sie ist von concretem, speculativem Gehalte. Doch kommt sie nicht zur weitern Ausbildung, denn es tritt sogleich die andere Seite mit ihrer Aeusserlichkeit und ihren nur formellen Beziehungen ein. Wie sich deutlich zeigen wird, liegt der tiefste Grund von diesem Widerspruche in dem Festhalten an der einseitigen, abstracten Identität.

1) Wenn Spinoza in dem 4. und 5. Lehrsatz des 3. Theils seiner Ethik sagt, dass Nichts, was sich entgegengesetzt ist, sich in ein- und derselben Sache befinden, diese also niemals von innen, sondern nur von aussen aus zerstört werden kann[1]): so hat er damit diesen Satz der abstracten Identität aufs Schärfste ausgesprochen. »Die Definition einer Sache — so heisst es im Beweise des 4. Lehrsatzes — bejaht das Wesen der Sache, und verneint es nicht; die Definition setzt das Wesen der Sache, und hebt es nicht auf.« Indem so das Wesen einer Sache als reine Affirmation, ohne jeden innern Gegensatz, aufgefasst und darum jede Zerstörung der Sache von innen her, ausgeschlossen wird: so ist natürlich auch jede qualitative Entwicklung, die doch ein Aufheben des frühern Wesenszustandes, ein Negiren desselben von innen her ist, unmöglich gemacht. Jedes Weitergehen von sich aus zu etwas wesentlich Neuem ist beseitigt: denn dies wäre ja eine Zerstörung der Sache von innen her, ein Hereinnehmen der Negation in das rein affirmative Wesen der Sache. Es kann daher unter den Theilen, aus denen die De-

1) III. pr. 4: Nulla res nisi a causa externa potest destrui. Dem.: Haec propositio per se patet. Definitio enim cujuscumque rei ipsius rei essentiam affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere. — pr. 5: Res eatenus contrariae sunt naturae, h. e. eatenus in eodem subjecto esse nequeunt, quatenus una alteram potest destruere.

finition einer Sache zusammengesetzt gedacht wird[1]), keinen geben, der das Wesen dieser Sache aufhöbe, über sie bereits hinauswiese und so in die Sache selbst die Bestimmung legte, über sich hinaus zu etwas Neuem, Anderen fortzugehen. Mögen daher auch alle Folgerungen aus einer Definition gezogen werden, ein wirklicher Fortschritt zu etwas Neuem, ein *transire* wird nie zu Stande kommen. Alles Weitergehen in den Folgerungen wird ein stetes Sichgleichbleiben sein, also in Wahrheit kein Weitergehen. Das Denken ist bei Spinoza auf sich angewiesen; es soll, ohne in Beziehungen zu den äussern Gegenständen zu treten, zur Wahrheit gelangen. Wird ihm nun aber durch die abstracte Identität auch noch der eigene Trieb zur Weiterentwicklung benommen, so ist in der That jedes Weiterkommen im Erkennen unmöglich gemacht. Es bleibt nur übrig, sich in Tautologien fortzubewegen und so in der flachen Gleichheit mit sich selbst zu bleiben. Und so sind denn auch viele sogenannte Lehrsätze und Beweise des Spinoza nichts als leere Tautologien. Wo aber das Bedürfniss eines wirklichen Weitergehens da ist, da wird das Denken sich das Material dazu von aussen aus der Erfahrung holen. Damit ist aber gerade das Gegentheil von dem gethan, was Spinoza von dem philosophischen Denken fordert, nämlich dass es aus sich selbst zur Wahrheit gelange, nicht aber sich an die äussere Erfahrung halte und empirisch verfahre. Das rein rationelle Verfahren, das auf die Immanenz von Grund und Folge gegründet ist, wird darum bei Spinoza, in Folge der abstracten, blosse Tautologien zulassenden Identität, zu seinem völligen Gegentheil, zum Empirismus. Im Laufe der Untersuchung werden sich uns mannichfache Beispiele dafür darbieten.

Es fehlt eben dem Spinozischen Systeme der Begriff der immanenten Negation, der sich im Gegentheile mit sich zusammenschliessenden und vermittelnden Einheit, oder wie Hegel sagt, der negativen Einheit. Erst wenn diesem Begriff das ihm gebührende Recht widerfahren ist, kann es dem Denken gelingen, innerhalb seiner selbst fortzuschreiten und sich im Fortschreiten zu bereichern. Der Begriff ruft dann in sich selbst seinen Widerspruch hervor, er entwickelt sich in sich selbst zu seiner Negation, d. h. zu einem neuen bestimmten Inhalte. Einerseits geht der Begriff dadurch aus sich heraus, zerstört sich selbst und geht zu seinem Gegentheile fort.

1) de int. em. VIII, 65.

Allein andererseits ist es doch das eigenste Wesen dieses Begriffs, das ihn zu seinem Gegentheile fortgetrieben hat, und darum gehört auch dies sein Gegentheil zu seinem Wesen; er ist in seinem Gegentheil mit sich identisch und schliesst sich darum in dieser seiner eigenen Negation mit sich zu einer höhern, in sich vermittelten, wahrhaft concreten Einheit zusammen. Auf diese Weise ist Beides erreicht: 1) die innere Identität in dem Fortschritte der Begriffsentwicklung, das was Spinoza das *inesse* nennt und das speculative Moment bei ihm ausmacht; und 2) das Herauskommen aus solcher blossen Identität zu einem neuen, höhern Inhalte — das was Spinoza die *transitio* nennt, ihm aber wegen seiner ganz abstracten Auffassung des *inesse* fehlt.

Indem so dem Spinozismus nichts übrig bleibt, als in stets sich gleichbleibenden Begriffen sich zu bewegen, könnte es scheinen, dass wenigstens insofern ein Fortschreiten da ist, als das im Grunde Zusammengeschlossene in der Folge auseinandergelegt wird. Allein selbst dies Sichzerlegen des Grundes in seine Theile, d. h. Folgen, ist nur auf äusserliche Weise, durch einen von aussen hinzutretenden Verstand bewerkstelligt. Indem die Theile in ruhiger Uebereinstimmung im Grunde enthalten sind, ist nicht abzusehen, was sie dazu treiben sollte, aus diesem Gleichgewichte mit sich herauszukommen und sich zu vereinzeln, und warum der Grund nicht lieber in dem Zustande der innerlichen Ununterschiedenheit von seinen Folgen verharrt. Sein Gleichgewicht könnte der Grund nur dadurch verlieren, dass er die Negation in sich erzeugte. Solch treibende, immanente Negation aber fehlt dem Spinozismus gänzlich.

2) Bedenken wir nun, dass in der zeitlichen Aufeinanderfolge der Einzeldinge in augenscheinlicher Weise fortwährend ein Neues, Anderes auftritt; dass hier der Inhalt der Ursache ein selbstständig für sich bestehender ist, und ebenso der Inhalt der Wirkung ein anderer, unmittelbar verschiedener selbstständiger Inhalt; dass das Causalitätsverhältniss an diese verschiedenen unmittelbaren Dinge äusserlich herantritt und die im Causalitätsverhältniss enthaltene Identität nur ganz äusserlich, als eine blosse Form, an den endlichen Substraten zu verlaufen scheint: so ergibt sich, dass Spinoza dies zeitliche, endliche Causalitätsverhältniss nicht zu begreifen im Stande ist. Sein Causalitätsverhältniss ist ein stetes Sichgleichbleiben; das zeitliche hingegen ein Verhalten selbstständiger, von einander verschiedener Dinge; jenes ein nur formales, dies ein wirklich

reales Verhältniss. Und so geht denn bei Spinoza das ganze weite Gebiet der endlichen Dinge für das Erkennen des Intellectus verloren und wird der confusen Imagination zugewiesen[1]). Das Gebiet des Zufälligen, das schon oben vom eigentlichen Erkennnen ausgeschlossen wurde[2]), fällt darum nun überhaupt mit dem Zeitlichen, Endlichen zusammen, da diesem wegen seiner Vereinzelung das *inesse* gänzlich abgeht.

Das Erkennen bezieht sich daher auf die Dinge ausserhalb ihrer Zeitfolge. Sie sollen abgesehen von jeder Beziehung auf die Zeit *(absque ulla temporis relatione)*, allein *sub quadam aeternitatis specie* aufgefasst werden[3]). Es ist für dies vernunftgemässe Erkennen gleichgiltig, ob das was es erkennt, in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft erscheint[4]). Wer die Dinge als nothwendig erkennen will, muss sie darum in ihrer Zeitlosigkeit, in ihrem Zugleichsein, in ihrem rein innerlichen, d. h. logischen Abhängigkeitsverhältnisse begreifen[5]).

Auch Hegel nennt es das Ungehörigste, von der Vernunft das Begreifen der Zufälligkeiten und Regellosigkeiten in der Natur zu verlangen. Allein für ihn ist das Zeitliche nicht schlechthin gleich dem Zufälligen. Denn die begriffliche Gliederung der Natur in ein System von Stufen, die »durch den Begriff gezeugte Nothwendigkeit ihrer Gebilde« stellt sich auch in der zeitlichen Erscheinung der Natur dar. Ja bis in das Vereinzeltste der Natur hinein erstrecken sich »die Spuren der Begriffsbestimmung«[6]). Und was die zeitliche Entwicklung des menschlichen Geistes in der Weltgeschichte betrifft, so ist sie für Hegel die höchste Selbstdarlegung der Vernunft. Spinoza kommt eben über den formellen, durch die abstracte Identität bestimmten Grund nicht hinaus und muss daher das Zeitliche schlechthin unbegreiflich finden. Hegel dagegen, der in seiner Logik die Mangelhaftigkeit und Einseitigkeit des formellen Grundes darthut, ist im Stande, in den mannichfaltigen Formen und Gestaltungen des Zeitlichen nicht blosse Unvernunft und Confusion, sondern das allenthalben sich zeigende Durchbrechen des Begriffs zu sehen. Indem der formelle Grund in die beiden höhern Arten des realen und des vollständigen Grundes übergeht[7]), tritt in die abstracte Identität des Causalitätsverhältnisses die Unterschiedenheit,

1) II. pr. 44. coroll. 1. c. schol. — IV. pr. 62. schol. — 2) § 6, 3. — 3) II. pr. 44. cor. 2. dem. — 4) IV. pr. 62. — 5) II. pr. 29. — de int. em. XIV, 100. 101. — 6) Encyclop. § 249 f. — 7) Logik, 2. Bd. S. 90—107.

Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit der beiden Seiten dieses Verhältnisses ein. Die Identität wird concret; und dies eben fehlt bei Spinoza.

3) Was wir bis jetzt fanden, war einerseits die an das Denken gestellte Forderung, aus sich den Inhalt der Wahrheit zu erzeugen, und andererseits das Stehenbleiben des Denkens beim formellen Grunde, d. h. der reine Formalismus im Denken. Zu diesem Widerspruch zwischen der geforderten Objectivität des reinen Denkens und des niemals zu neuem Inhalte fortschreitenden Formalismus kommt ein zweiter, indem dieser Formalismus, wie wir sahen, das Denken dazu bringt, einerseits das sämmtliche zeitliche Dasein der Dinge der Imagination zu überantworten und sich selbst auf das Zeitlose zurückzuziehen, andererseits aber den für es selbst nicht möglichen, aber doch unentbehrlichen Fortschritt durch ein Hereinziehen von Erfahrungsthatsachen, durch ein empirisches Verfahren zu ermöglichen. Diese Widersprüche zwischen dem objectiv-rationellen, von allem Empirischen abstrahirenden Verfahren einer- und dem Formalismus und Empirismus andererseits haben, wie gezeigt, allein darin ihren Grund, dass Spinoza das immanente Verhältniss von Grund und Folge durch das Festhalten an der abstracten Identität verflacht und verdirbt.

Allein der Widerspruch spitzt sich noch schärfer zu. Indem das Denken aus sich keinen neuen Inhalt hervorbringen kann, besteht sein ganzes Thun nun in nichts weiter als in dem Zerlegen des schon vorhandenen Inhalts in seine Theile[1]). Werden die Vorstellungen bis in die kleinsten, nicht weiter zerlegbaren Theile aufgelöst und auf jeden besonders die Aufmerksamkeit gelenkt, so ist aller Irrthum unmöglich, denn dadurch wird auch die Vorstellung der zusammengesetzten Idee klar und deutlich[2]). Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen, d. i. klare und deutliche Unterscheidung der Theile, ist nun das Erkenntnissprincip[3]). Führte also der Formalismus des Erkennens vorhin zu der Abstraction von aller Vereinzelung der Dinge, zu der Betrachtung der Dinge in ihrem Zugleichsein, so bringt jetzt ebenderselbe Formalismus das Erkennen zu der geflissent-

1) de int. em. VIII, 63. 64. 65.

2) ibid. 64: Si res, quae componitur ex multis, in partes omnes simplicissimas cogitatione dividatur, et ad unamquamque seorsim attendatur, omnis tum confusio evanescet.

3) ibid. IX, 68. Eth. II. pr. 43. schol.

lichen Unterscheidung jeder Vorstellung in ihre kleinsten Theile, also zu der durchgängigen Vereinzelung und Trennung des Beisammenbefindlichen. Die abstracte Identität führt zuletzt zum Auseinanderfallen der Vorstellungen in ihre Atome.

Wo früher speculative Immanenz, wesentliche innere Zusammengehörigkeit und Einheit war, da ist nun Trennung, äusserliches, formelles Verhalten; und zuletzt totale Vereinzelung — lauter Züge des Individualismus.

§ 8.

Der Begriff der falschen Vorstellung.

Es kann hier gleich das Gegentheil der Wahrheit, der Begriff der Falschheit, in Kürze erörtert werden. Betrachten wir die Vorstellungen in ihrer Totalität, das Ganze der Vorstellungsreihe, so muss eine jede Vorstellung innerhalb dieses Ganzen ihre vollkommen zureichende Ursache haben, d. h. die Totalität der Vorstellung enthält nur Wahrheit[1]). Die Falschheit kann nur entstehen, wenn die zureichende causale Verknüpfung der Vorstellungen aufgehoben wird, d. h. für einen Standpunkt, der nicht das Ganze, sondern nur einen Theil des Ganzen berücksichtigt. Denn dann kann es geschehen, dass in diesen Theil Vorstellungen fallen, deren Ursachen (oder was bei Spinoza dasselbe ist: die selbst) theilweise ausserhalb der Grenzen jenes herausgehobenen Theiles liegen, also, mit Rücksicht auf jenen Theil, unzureichend und unvollständig sind[2]). Falsche Vorstellungen gibt es daher nur für den einzelnen Verstand, der aus einem gewissen Complex von Vorstellungen besteht[3]); und ihre Falschheit liegt, wie gezeigt, in einem Mangel *(privatio, defectus)*, in einem quantitativen Zuwenig[4]). Die falschen Vorstellungen heissen darum bei Spinoza »verstümmelt« *(mutilatae, truncatae)*[5]).

Auch Hegel sieht die Falschheit eines Standpunkts des menschlichen Geistes nur darin, dass er für sich, in seiner Vereinzelung, als der einzig wahre betrachtet wird. Dagegen wird das, was an ihm bei dieser Betrachtung falsch war, selbst zu einem Moment der Wahrheit, zu einem nothwendigen Durchgangspunkt in der Selbstentwicklung des Wissens, sobald

1) II. prop. 32. — 2) II. pr. 11. coroll. de int. em. IX, 73. — 3) II. prop. 36. dem. — 4) II. pr. 35. de int. emend. VIII, 63; IX, 72. 73. — 5) ibid. IX, 72 ff.

dieser Standpunkt in das Ganze dieser Entwicklung eingeordnet und vom Standpunkte der allgemeinen Geschichte des menschlichen Geistes betrachtet wird. Das Falsche ist dem Wahren nicht ausschliesslich entgegengesetzt, sondern, sobald seine Einseitigkeit begriffen wird, selbst eine Seite des Wahren. Dieser speculative Standpunkt ist bei Spinoza wiederzuerkennen, wenn er sagt, dass alle Ideen, insofern sie auf Gott bezogen werden, wahr sind; dass ihre Falschheit nur in ihrer Vereinzelung und Abstraction bestehe, aber nichts Positives, wesswegen sie falsch wären, enthalte[1]). Nur wird bei Hegel das Einseitige und insofern Falsche als Moment des Ganzen, als in die Innerlichkeit des Ganzen übergegangen und es durchdringend angesehen, während bei Spinoza das Falsche ein Theil des Ganzen ist, darum ihm nur äusserlich angehört und nur auf Rechnung der einzelnen, zufälligen confusen Imagination kommt, nicht aber in seiner Falschheit **nothwendig** das Ganze der Wahrheit mit constituirt. Das Falsche ist für Spinoza Sache des Individuums; das Falsche als eine einseitige, aber nothwendige, allgemeine Geistesrichtung liegt dem Denken Spinoza's fern. Darum erkennt er andere Standpunkte als den seinen nicht in ihrer relativen Berechtigung an, sondern betrachtet sie schlechtweg als sinnlos und absurd.

So sind auch in diesem Begriffe Spinoza's zwei Seiten vorhanden: eine speculative Seite, und eine Seite der äusserlichen, quantitativen, individualistischen Auffassung.

§ 9.

Der Begriff der Substanz.

1) Indem Spinoza das Erkennen der Wahrheit darein setzt, dass die Folge als vollständig in ihrem Grunde eingeschlossen und mit diesem zugleich gegeben erkannt wird: so muss er den Anfang in seiner Entwicklung des Inhalts der Wahrheit damit machen, dass er jene Vorstellung aufsucht, in der alle übrigen Vorstellungen als in ihrem letzten Grunde eingeschlossen sind, die daher zum Erkennen aller Vorstellungen ausser ihr nothwendig gefordert ist, selbst aber auf keine höhere Vorstellung, in der sie begründet und allein erkennbar wäre, hinweist.

Diese Vorstellung, die der ädaquate Grund aller übrigen

1) II. prop. 33.

Vorstellungen ist und darum den Anfang des Erkennens bilden muss, ist die Substanz[1]). Sie ist das in sich Seiende und nur durch sich zu Begreifende; sie hat darum keine andere Vorstellung zu ihrer Voraussetzung, sie hat keinen Vorbegriff, keine Vorbedingung. Vielmehr ist sie selbst die absolute Vorausssetzung aller andern Vorstellungen. Um sie zu begreifen, ist nicht mit etwas ausser ihr Liegendem der Anfang zu machen. Sie ist das an sich selbst Klare und Offenbare, das logisch Erste, der ursprüngliche Begriff.

2) Zunächst kann es scheinen, dass damit über die Wirklichkeit und Existenz dieser ursprünglichen Vorstellung nichts gesagt sei. Allein man hat sich nur an das zu erinnern, was Spinoza über den Charakter der Wahrheit sagt, um einzusehen, dass die Existenz — natürlich die ewige, unzeitliche — unmittelbar mit dem Begriffe der Substanz verknüpft ist. Der Charakter der Wahrheit besteht darin, dass eine Vorstellung der zureichende Grund ihrer Folgen ist und also ihre Folgen sämmtlich, nicht blos partial, in sich enthält. Die Substanz ist nun eine solche wahre Vorstellung, ja sie ist die wahre Vorstellung im eminenten Sinne, denn sie bildet die Voraussetzung aller Wahrheit. Eben darum aber, weil sie eine wahre Vorstellung ist, kommt ihr, nach Spinoza's Auffassung, wonach das begrifflich Nothwendige unmittelbar auch Realität besitzt, Wirklichkeit und Existenz zu. Nothwendige Existenz kommt auch jeder andern wahren, d. h. in der nothwendigen Entwicklung des Denkens gelegenen, also denknothwendigen Vorstellung zu[2]). Allein bei diesen aus jener absoluten Voraussetung folgenden, also abhängigen Vorstellungen ist auch die Existenz eine abhängige; nur insofern sie bereits von einer höhern wahren Vorstellung bedingt sind, haben sie nothwendige Existenz. Das Wesen der Substanz hingegen, die absolut unbedingt, nur Grund, keine Folge von etwas Anderem ist, hat die nothwendige Existenz ganz aus sich selbst. Ihr Begriff, ihre *essentia* hat, nicht von etwas Höherem her, sondern allein von sich aus, die Macht, sich unmittelbar als existirend darzustellen[3]). Die Substanz ist, wie Feuerbach sagt[4]),

1) I. def. 3.

2) z. B. den unendlichen Modificationen, die ihre allerdings auch nothwendige und ewige Existenz erst von der Substanz her haben.

3) I. prop. 11. schol.: Quum posse existere potentia sit, sequitur, quo plus realitatis alicujus rei naturae competit, eo plus virium a se habere, ut existat; adeoque ens absolute infinitum sive Deum infinitam absolute potentiam existendi a se habere.

4) a. a. O. S. 375.

der unvergleichliche Begriff, den jener sonst allgemeine Unterschied von Begriff und Sein gar nicht trifft, der unmittelbar sich selbst bejaht und als reell bewährt, indem er seine Wirklichkeit unmittelbar in sich selber hat.

Dieser Gedankengang, dass die Existenznothwendigkeit mit der Substanz unmittelbar darum, weil sie ein wahrer, denknothwendiger Begriff ist, verbunden sei, findet sich bei Spinoza unter der Gestalt, dass der Begriff der *causa sui* mit dem der Substanz verknüpft wird[1]). Denn die *causa sui* wird definirt als die Identität von *essentia* und *existentia*, als das, was nicht anders als existirend gedacht werden kann[2]). Es kann darum der Begriff der *causa sui* durchaus nur den denknothwendigen Begriffen beigelegt werden. Bei Spinoza wird also die Existenznothwendigkeit nicht auf Umwegen und äusserlich, sondern allein darum mit der Substanz verknüpft, weil das reine Insichsein, das ihren Begriff bildet, die eminent wahre Vorstellung, die absolute Voraussetzung aller Wahrheit ist. Es kann darum von einem Beweisen dieser Existenznothwendigkeit nicht die Rede sein. Und wenn Spinoza dennoch im 7. Lehrsatze des 1. Buchs seiner Ethik sich den Schein dieses Beweisens gibt, so ist dies auf Rechnung des schwerfälligen, äusserlichen Formalismus in Spinoza's Methode zu setzen. In Wahrheit werden in jenem sogenannten Beweise die beiden Begriffe der Substanz und der *causa sui*, so wie sie definirt wurden, unmittelbar mit einander verknüpft.

Aufs Deutlichste erhellt der enge Zusammenhang zwischen dem Begriff der Substanz und ihrer Existenznothwendigkeit daraus, dass Spinoza die Trennung der Existenz von dem Begriffe der Substanz für ebenso widersinnig hält, als wenn Jemand eine wahre Vorstellung dennoch für möglicherweise falsch ansehen würde[3]). Wegen seiner Wahrheit oder Denknothwendigkeit also ist mit dem Substanzbegriff die nothwendige Existenz verknüpft. Der Substanz die Existenz absprechen, hiesse: sie für einen falschen Begriff erklären. Spinoza erklärt daher auch, dass es für die Einsicht in die Existenznothwendigkeit der Substanz genügend sei, zu wissen, dass jede klare und deutliche Vorstellung, wie die Substanz eine sei, Wahrheit habe[4]).

1) I. prop. 7. — 2) I. def. 1. — 3) I. pr. 8. schol. 2: Si quis ergo diceret, se claram et distinctam, hoc est veram ideam substantiae habere et nihilo minus dubitare, num talis substantia existat, idem hercle esset, ac si diceret, se veram habere ideam, et nihilo minus dubitare, num falsa sit. — 4) Ep. IV, 2.

3) Das bis jetzt Dargelegte stellt die speculative Seite des Substanzbegriffes dar. Sie liegt erstens darin, dass in der Substanz das Insichsein, die Immanenz zum Weltprincip gemacht wird und so alles äusserliche Verhältniss sowohl innerhalb der Substanz selbst, als auch zu etwas ausser ihr Vorhandenem getilgt und durchgängige Innerlichkeit vorhanden ist; zweitens aber darin, dass der Begriff und die Existenz nicht als zwei verschiedene, gegen einander indifferente Seiten der Substanz, sondern als innerlich Eins, als sich gegenseitig einschliessend begriffen werden, und also mit ihrer Denknothwendigkeit unmittelbar ihre Existenznothwendigkeit verknüpft erscheint.

Wenn Herbart den Begriff der Substanz geringschätzig einen dürren theoretischen Begriff nennt [1]), so muss man ihm insofern Unrecht geben, als die Substanz ja nicht dabei stehen bleibt, blosser Begriff zu sein, sondern vielmehr, wegen ihrer begrifflichen Nothwendigkeit, zugleich das Allerrealste, die Grundlage der Welt ist. Fragt man freilich nach dem Inhalt dieses denknothwendigen Begriffs, nach dem, was ihn dem Denken als einen nothwendigen aufdrängt, so wird sich die Berechtigung jenes Herbart'schen Vorwurfs zeigen. Wir sind hiermit bei der Betrachtung der zweiten, der unspeculativen Seite des Substanzbegriffs angelangt.

§ 10.

Fortsetzung: Der Begriff der Substanz.

1) Da Spinoza über den Satz der abstracten Identität nicht hinauskommt, so bringt es das Insichsein der Substanz zu keiner Erfüllung, zu keinem Inhalte. Die Substanz ist bestimmungslos, blosse leere Form. Spinoza nennt die Substanz zwar *omne esse* [2]), so dass sie den reichsten Inhalt zu haben scheint; allein dies ihr Sein ist überall das gleiche, farblose Sein.

Die abstracte Identität sieht in der Negation blosse Verneinung, blossen Mangel, den contradictorischen Gegensatz des Seins, ein *non-esse*. Diese Voraussetzung macht Spinoza überall als selbstverständlich. Andererseits ist bei ihm die ganz richtige Einsicht vorhanden, dass alle Bestimmung, innerliche Gliederung und Begrenzung eine *negatio* ist [3]). Allein wegen der abstracten Auffassung der *negatio* heisst dies bei

1) Metaphysik, I. Th. § 48. Anmkg. 2. — 2) de int. em. IX, 76. — 3) ep. 50, 4.

Spinoza, dass in der Bestimmtheit des Seins das contradictorische Gegentheil des Seins, etwas was zu dem Sein einer Sache nicht gehört, ein *non-esse* [1]), zu sehen ist. Da die Substanz nun, in Folge ihres voraussetzungslosen Begriffes, unbeschränktes, voraussetzungsloses Sein hat, so ist von ihr die Negation, wie Spinoza sie auffasst, und folglich auch jede Bestimmung, innere Entwicklung und Gliederung fern zu halten. Die Substanz ist die vollständige absolute Bejahung ihrer selbst, ohne eine innerliche Begrenzung und Beschränkung, denn dies wäre eine *ex parte negatio* [2]); die Substanz ist als durchaus indeterminirt zu denken, denn die Determination enthält nichts Positives, sondern eine *privatio existentiae;* eine determinirte Substanz wäre eine theilweise nicht existirende absolute Existenz [3]).

Indem die Substanz in solch einseitiger Weise als absolute Bejahung ihrer selbst aufgefasst wird, ist sie inhaltsleer geworden. Es ist nichts da, was zu bejahen wäre; es kann nur die völlige Ausleerung von Inhalt, die Negation jeglichen Inhalts bejaht werden. Auf die Frage, was denn der Inhalt des Insichseins der Substanz wäre, kann daher nicht geantwortet werden. Im Gegensatze zu der sich entwickelnden, also relativ Unvollkommenes in sich enthaltenden Vollkommenheit wird der Substanz reine Vollkommenheit beigelegt [4]). Fragt man aber, was an der Substanz vollkommen sei, so kann nur negativ geantwortet werden: »weil sie eben Nichts in sich hat, gehört auch nichts Unvollkommenes zu ihr«. Positive Praedicate können der Substanz nicht beigelegt werden. Daher haben auch die ursprünglichen und einfachsten Bestimmungen der Substanz mehr nur eine negative Bedeutung. Das *in se esse* sowohl wie die *causa sui* werden von Spinoza nur negativ erläutert. Das *in se esse* gilt nur insofern, als die Substanz keines andern Hilfsbegriffs bedarf [5]); und die *causa sui* gewinnt die Bedeutung des Nichthervorgebrachtseins [6]). So geht der speculative Gehalt der Substanz verloren [7]). Ihre Unbestimmtheit, Leerheit, fixe Starrheit sind die Producte eines ganz individualistischen Denkens, wie schon daraus ersehen werden kann,

1) ep. 50, 4. — 2) I. pr. 8. schol. 1. — 3) ep. 41, 4. 9. — 4) ep. 40, 4.

5) I. def. 3., wo zur Erläuterung der Substanz hinzugefügt ist: hoc est id, cujus conceptus non indiget alterius rei conceptu, a quo formari debeat.

6) I. pr. 7. dem.: substantia non potest produci ab alio; erit itaque causa sui.

7) Vgl. über diese Seite des Substanzbegriffs: Erdmann, Grundbegr. d. Spin. (a. a. O.) S. 124 ff.

dass die Realen Herbart's, des consequenten durchaus individualistischen Denkers, der Spinozischen Substanz hierin vollkommen gleichen.

2) Da die Spinozische Substanz in sich kein System bildet und sich nicht entwickelt, so kann auch Spinoza sie nicht entwickeln und als etwas Resultirendes, sich Ergebendes darstellen. Es bleibt ihm nur übrig, ihre Leerheit und Unterschiedslosigkeit auszusprechen und ihren Begriff als etwas Vorgefundenes, d. i. in Form einer Definition, hinzustellen. Bestand die speculative Seite darin, dass die Denknothwendigkeit unmittelbar die Existenznothwendigkeit mit sich führte, so liegt der Mangel darin, dass die Denknothwendigkeit sich nicht durch die eigene, immanente Bewegung und Fortleitung des Denkens ergeben hat, sondern einfach für diesen Begriff angenommen wurde.

Wäre die abstracte Identität nicht so massgebend bei Spinoza, so hätte sich das Insichsein der Substanz darstellen müssen als eine Entwicklung ihrer aus sich selbst zu sich hin, als ein System von sich durchgängig vermittelnden wesentlichen Bestimmungen der Substanz. Davon ist in dem *in se esse* der Spinozischen Substanz nur der Keim enthalten; ihr Insichsein ist nur der Anfang einer Vermittlung mit sich selbst; die Ausführung hätte gerade in der Entwicklung der innern Unterschiede der Substanz, der ihr immanenten Negationen bestanden. Negationen aber kann die starre positive Substanz Spinoza's nicht vertragen; es fehlt ihr die Kraft zu ihrer Ueberwindnng.

3) Die Begriffe der Freiheit, Ewigkeit und Unendlichkeit, die von Spinoza der Substanz ertheilt werden, sind keine neuen, fortschreitenden Begriffe; sie drücken nur den schon in den Definitionen der Substanz und der *causa sui* enthaltenen speculativen Gehalt aus. Was oben[1]) als die erste speculative Seite des Substanzbegriffs angegeben wurde, findet sich im Begriffe der Freiheit wieder. Denn diese wird von Spinoza nicht in dem oberflächlichen Sinne der Willkür, sondern in dem tiefen Sinne der *libera necessitas*[2]), d. i. des Zusammengehens der Substanz mit sich selbst in allen ihren Folgen, der Darlegung ihres eigenen Wesens in ihnen, des durchgängigen Insichseins der Substanz genommen[3]). — Die oben angeführte zweite speculative Seite ist in dem Begriff der Ewigkeit ausgedrückt, welche nicht in dem schlechten Sinne der endlosen Zeit, sondern als die aus der Definition oder der

1) § 9, 3. — 2) ep. 62. — 3) I. def. 7. prop. 17. coroll. 2.

essentia folgende Existenz aufgefasst wird[1]). Im Grunde Dasselbe, nur allgemeiner, wird im Begriffe der wahren Unendlichkeit ausgesprochen. Denn was nicht durch äussere Ursachen, sondern allein durch die Macht seines Wesens und eigenen Begriffs existirt, von dessen Existenz sind alle Bestimmungen der Zahl, des Masses und der Zeit, alle Theil- und Grössenverhältnisse ausgeschlossen. Darin aber besteht die wahre Unendlichkeit[2]).

Doch ist der speculative Character dieser drei Begriffe ebensowenig bleibend wie der der Substanz. Denn was ihnen zu Grunde liegt, ist ja der speculative Gehalt des Substanzbegriffes. Dieser aber verschwindet durch das Stehenbleiben bei der abstracten Identität. Dadurch wird die Vermittlung mit sich, die in die Tiefe zu gehen schien, zur flachen Gleichheit mit sich. Der Anfangspunkt innerhalb der Substanz ist ganz gleich dem Endpunkte. Da nun Vermittlung stets einen relativen Gegensatz voraussetzt, so findet zwischen beiden Punkten eigentlich keine Vermittlung statt, und es herrscht innerhalb der Substanz Vermittlungslosigkeit.

§ 11.

Das Verhältniss Spinoza's zur Teleologie.

1) Wiewohl Spinoza ausdrücklich erklärt, dass in der Substanz Existenz und Wesen *(essentia)* schlechthin zusammenfallen[3]), und von ihm in diesem Zusammenhange statt des Ausdrucks *essentia* ebenso oft *definitio* gebraucht wird[4]), so kommt doch Spinoza nicht dazu, die Definition oder den Begriff der Substanz unmittelbar als ihre Existenz zu fassen, also die Substanz selbst als Begriff und unter der Form des Begriffs existirend zu denken. Die existirende *essentia* der Substanz befindet sich, so zu sagen, nicht selbst im Elemente des Denkens, der Vernunft; sondern es macht nur unser subjectives Denken in uns die Erfahrung, dass aus der Definition der Substanz ihre Existenz folge; diese Existenz selbst aber wird nicht als vernünftiger Begriff gefasst. Das Denken tritt erst später als eines der unendlich vielen

1) I. def. 8. prop. 20. — 2) ep. 29. I, pr. 8. schol. 1. cf. ep. 50, 2. — 3) I. prop. 20. — 4) I. def. 8. I. pr. 8. schol. 2. ep. 39.; besonders I, pr. 19. dem.: substantia, ad cujus naturam pertinet existere sive ex cujus definitione sequitnr ipsum existere.

Attribute in die Substanz ein; ebenso sehr wie die Substanz Denken ist, ist sie auch Ausdehnung und unzähliges Andere.

Der Grund von dieser Trennung zwischen Begriff und Existenz der Substanz liegt in der abstracten Identität. Diese bringt es blos dahin, die Substanz als etwas Starres, Fertiges, Entwicklungsloses aufzufassen. Indem aber das Denken ein solch Starres und Fixes vorstellt, bleibt dies Starre fremd, und ohne mit seinem denkenden, vernünftigen Wesen Gemeinschaft zu haben, ihm gegenüber stehen. Das Denken weiss sich selbst als etwas Fortschreitendes, Sichvermittelndes, lebendig weiter Bewegendes; wo es daher das Gegentheil von alledem — die starre Substanz — sich vorstellt, da kann es dies sein Objekt nicht selbst als unter der Form des Begriffs existirend vorstellen. Dazu fehlt diesem Objekte eben alles, was das Wesen des Denkens, des Begriffs ausmacht: die Entwicklung, die innere Bewegung, kurz die immanente Negation. Darum fasst Spinoza die Substanz als das Gegentheil der Vernunft, und da allein die Vernunft nach Zwecken wirkt, als das Gegentheil des Zwecks. Die Substanz ist die blinde Macht; ihr Wesen fällt mit der Macht zusammen[1]). Macht, an und für sich betrachtet, ist das Vernunftlose. Die Macht verschafft sich Geltung, weil sie Macht ist. Dies ist genug; was für ein Sinn in ihr liegt, geht die Macht als solche nichts weiter an. Sie ist da; über ihr »wozu« hat sie keine Rechenschaft zu geben.

2) Spinoza weiss, dass der Zweckbegriff als Weltprincip dem innersten Wesen seiner Philosophie widerstreitet; darum erklärt er mit aller Entschiedenheit der Teleologie den Krieg und spricht von ihr mit Widerwillen und Verachtung. Dennoch aber finden sich bei diesem entschiedensten Feinde aller Teleologie Spuren derselben, wie Trendelenburg mit Recht bemerkt hat[2]). Wenn auch bei Spinoza die denkende Vernunft nicht als das Weltprincip, als das Ursprüngliche gilt, so besitzt das Denken doch die Kraft, die realen Dinge in ihrer objectiven Wirklichkeit darzustellen. Indem so das Denken als mit der objectiven Wirklichkeit innig verbunden gedacht wird, geschieht es leicht, dass das Denken als die Wirklichkeit organisirend und bestimmend erscheint, wodurch die verbannte Zweckvorstellung sich unvermerkt wieder einschleicht.

Wenn Spinoza auch noch so oft versichert, dass er die Ausdrücke *virtus*[3]), *perfectio* und *imperfectio*[4]), *bonum* und

1) I. prop. 34. — 2) Historische Beiträge zur Philos. Bd. II. 1855 (Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg). — 3) IV. def. 8. — 4) II. def. 6.

malum[1]) allein mit Rücksicht auf eine Vermehrung, resp. Verminderung der Macht oder Realität gebrauche, so zeigt doch schon der so häufige Gebrauch dieser sonst immer mit einer Zweckvorstellung verbundenen Ausdrücke an, dass auch dem Denken Spinoza's eine solche bei ihrem Gebrauche wenigstens vorgeschwebt hat. Indem er die grössere Macht oder Realität als das Vollkommenere oder Bessere bezeichnet, deutet er eben damit an, dass ihm Machtvermehrung als Ziel, als Zweck gilt. So oft auch Spinoza behauptet, dass es in der Natur nichts Mangelhaftes gebe, so erkennt doch ein Jeder, der seine Ethik gelesen hat, dass er dem freien, also mit der grösstmöglichen Macht begabten Menschen den Vorzug vor dem unfreien gibt, jenen also als Ziel unseres Handelns hinstellt. Auch sagt Spinoza ausdrücklich, dass er ein Muster der menschlichen Natur anerkenne, und nennt dasjenige gut, was wir als ein Mittel zu immer grösserer Annäherung an dies *exemplar* kennen[2]). Endlich müssen wir, was besonders Trendelenburg hervorhebt[3]), daran erinnern, dass Spinoza unseren *intellectus*, durch den wir allein eigentlich thätig sind und darum mächtig, frei und unabhängig werden, als den bessern Theil unser selbst *(pars melior nostri)* bezeichnet[4]), in ihm also unsere Bestimmung und den Zweck unserer Natur vielmehr erreicht findet als in der confusen *imaginatio*. Obwohl daher Spinoza durch sein Festhalten an der abstracten Identität gezwungen wird, den Zweck als Weltprincip zu leugnen, so finden sich doch, wegen des innern wesentlichen Zusammenhanges, den er zwischen Denken und Existenz annehmen muss, deutliche Spuren von einem nach Zwecken geordneten Weltganzen.

3) Fassen wir die teleologische Weltanschauung näher ins Auge, so ist sie in ihrem Fortschreiten von dem Allgemeinen zum Besondern, von den Gründen zu den Folgen unmittelbar zugleich ein Rückschreiten zum tiefsten Grunde, zum Urquell aller Folgen, zum eigentlichen Anfang und Träger des Ganzen. Das was als Resultat der Weltentwicklung erscheint, ist zugleich das bereits im Anfange derselben thätige Princip, das eigentlich Treibende in derselben, das Erste in der Entwicklung, ihr eigentlicher Grund. Indem das Grundprincip, womit der Anfang gemacht wird, seine Folgen aus sich entlässt und als Grund diese gleichsam über sich hinausschickt, vertieft es sich zugleich in sich und findet in dem, was blos

1) III. pr. 39. schol. IV. def. 1. 2. — 2) IV. praef. (pag. 331). — 3) Trendelenburg, a. a. O. S. 105 ff. — 4) IV. app. cap. 32. Aehnlich: V. pr. 40. coroll.

eine Folge von ihm schien, seinen eigentlichen, wahrhaften Grund. Das anfängliche Allgemeine ging allein darum über sich hinaus, weil es sich in dieser Allgemeinheit noch nicht selbst erreicht, sein Wesen noch nicht vollendet hat. Zugleich aber liegt darin, dass dies sein vollendetes, vollständig entwickeltes Wesen, dessen es in jener Allgemeinheit noch entbehrte, bereits als treibendes Princip, als Idee und Zweck in ihr lag. So dass dies ganze, vollendete, concrete Wesen, das erst am Ende als Resultat erreicht wird, zugleich den tiefsten, schon am Anfange thätigen Grund des Ganzen ausmacht. Dies Zurückkehren des Endes in den Anfang muss, als die Versöhnung des sich Widersprechendsten, für die abstracte Identität Spinoza's völlig unbegreiflich und widersinnig sein. Bei Spinoza geht die Substanz in ihren Folgen aus sich heraus, ohne aber in sich zurückzukehren. Je weiter die Entwicklung sich von der Substanz entfernt, desto unvollkommener sind ihre Wirkungen; die Substanz in ihrer Abstractheit festgehalten ist das Vollkommenste. Sie ist das schlechthin Erste; und das Ende ihrer Entwicklung (die Modi) das schlechthin Letzte, während die Teleologie fordern würde, dies Letzte als den treibenden Grund bereits in jenem Ersten, also als das wahrhaft Erste zu betrachten. Die Teleologie muss daher für Spinoza im wahren Sinne des Worts als die totale Verkehrung der Welt erscheinen.

Spinoza ist sich dieser seiner Stellung zur Teleologie vollkommen bewusst. Er formulirt sie aufs Schärfste, indem er sagt: »Durch die Lehre vom Zweck wird die Natur überhaupt umgestossen. Denn sie behandelt das als Wirkung, was in Wahrheit Ursache ist, und umgekehrt; sie macht das Frühere in der Natur zu dem Späteren, und endlich das Höchste und Vollkommenste zum Unvollkommensten.« — »Wenn die von Gott unmittelbar hervorgebrachten Dinge nur gemacht wären, damit Gott seinen Zweck erreichte, so müssten nothwendig die letzten, derentwegen die früheren gemacht sind, die vorzüglichsten sein. Auch hebt diese Lehre die Vollkommenheit Gottes auf, denn wenn Gott wegen eines Zweckes handelt, so begehrt er nothwendig etwas, was ihm fehlt[1]).«

§ 12.

Die Attribute und ihr Verhältniss zur Substanz.

Die Substanz ist das ganz Bestimmungslose, das in sich Ununterschiedene. Sie ist schlechthin Bejahung ihrer selbst,

1) I. append. (pag. 219).

aber eben darum ohne jede Bestimmtheit. Sie ist zwar Beziehung auf sich selbst, sie bildet ihr eigenes Voraus; allein diese Selbstvermittlung ist keine Vertiefung in sich. Ihr Insichsein ist nicht gegliedert und entwickelt.

1) In scharfer Consequenz hiervon läge die Leugnung jeder Bestimmtheit und Endlichkeit, die Erklärung der endlichen Welt für Trug und Schein. Denn die Substanz hat, ohne ihre Natur aufzugeben, kein Mittel, aus sich herauszukommen und zur Endlichkeit fortzugehen. Allein die endliche Welt weist zu bestimmt und nachdrücklich auf ein wirkliches Endliches hin, als dass diese Leugnung von Spinoza ausgesprochen werden konnte. Und ebenso drängt die Natur des Begriffs überhaupt dahin, sich Unterschiede zu geben, seine Allgemeinheit zu besondern. Spinoza musste es daher als seine Aufgabe ansehen, die Substanz zur Bestimmtheit fortgehen zu lassen, sie aus ihrer schlechthinigen Unendlichkeit in die Endlichkeit hinüberzuführen, aus ihrer Einheit und Zeitlosigkeit die Vielheit und Aufeinanderfolge in der Zeit herzuleiten. Den ersten wichtigen Schritt in dieser logischen Entwicklung bezeichnen die Attribute.

Ohne Weiteres kann die Bestimmtheit nicht in das Wesen der Substanz verlegt werden. Die Gegensätze des Unendlichen und Endlichen bedürfen der Annäherung an einander, der Vermittlung. Das unendliche, einheitliche Wesen der Substanz darf nicht geschädigt werden; andererseits aber muss im Wesen der Substanz bereits der Uebergang zum endlichen Sein liegen. Der Begriff des Attributs sucht beiden Seiten zu genügen.

Das Attribut wird ebenso wie die Substanz definirt: das Attribut wird nur durch sich begriffen[1]), also ist es auch durchaus in sich. Das Attribut fällt daher seiner Wesenheit nach mit der Substanz zusammen; es constituirt das Wesen der Substanz[2]). Hiermit aber wäre Spinoza nicht vom Flecke gekommen; das Attribut fiele dann ganz mit der Substanz zusammen. Es muss daher eine gewisse Beschränkung in das Attribut gebracht werden; und dies geschieht, indem Spinoza den Begriff des in seiner Art Unendlichen *(in suo genere infinitum)* aufstellt[3]) und dem Attribute beilegt. Das in seiner Art Unendliche ist wohl beschränkt und begrenzt, aber nicht durch seine eigene Natur, sondern durch ein ihm völlig Fremdes, das für es so gut wie gar nicht existirt[4]). Daher ist dies eigentlich keine Beschränkung. Auf diese Weise drückt das Attribut zwar das unendliche Wesen der Substanz aus, aber nur in bestimmter

1) I. pr. 10. — 2) I. def. 4. — 3) I. def. 6. explic. — 4) ep. 41.

qualitativer Weise, *in certo entis genere*[1]). Es ist unendlich, und doch zugleich endlich.

2) Nachdem so in Kürze der Begriff des Attributs vorausgeschickt wurde, ist nun näher auf sein Verhältniss zur Substanz einzugehen. Und hier werden sich nun jene beiden widerstreitenden Grundprincipien Spinoza's in der verwickeltsten Weise geltend machen.

Das Princip der Immanenz erfordert es, dass das Endliche in der Substanz gedacht werde; dass die Bestimmtheit schon in der Substanz zur Geltung komme. Das Attribut, das ja das Unendliche in einer gewissen Bestimmtheit ausdrückt, muss nach dieser Seite in die Substanz hineinverlegt werden. DasAttribut, indem es sich von andern Attributen unterscheidet, muss so selbst einen Unterschied in der Substanz hervorrufen. Durch das Attribut kommt also ein realer Unterschied in die Substanz hinein.

Es kann kein Zweifel sein, dass Spinoza an vielen Stellen das Verhältniss der Attribute zur Substanz in dieser concret immanenten Weise auffasst. Spinoza spricht von einem Bestehen *(constare)* der Substanz aus ihren Attributen[2]), von einem Constituirtwerden der Substanz durch sie, und zwar ist es nicht allein die *essentia*, sondern auch die *existentia* der Substanz, die durch die Attribute constituirt wird[3]). Die Attribute haben demnach eine ebenso reale Existenz wie die Substanz, und ihre Unterschiede reichen in das Wesen wie in die Existenz der Substanz hinein. Die Attribute werden, in Bezug auf ihre Existenz, der Substanz völlig gleichgestellt. So heisst es unter Andern: die Existenz der Attribute unterscheidet sich nicht von ihrer *essentia*[4]); ein jedes der Attribute drückt die Existenz aus[5]); nicht nur die Substanz, die alle Vollkommenheiten in sich begreift, sondern auch die Attribute, die nur eine bestimmte Vollkommenheit ausdrücken, existiren durch ihre Natur[6]), oder *suâ sufficientiâ*[7]); und eben darum, weil die Attribute ihre Existenz involviren und ohne Existenz nicht gedacht werden können, gehören sie zu Gott und stellen dessen Natur dar[8]). Nach allen diesen Stellen stehen die Attribute nicht ausserhalb der Substanz, so dass sie eine geringere Existenz wie die Substanz hätten; sondern indem ihnen ganz dieselbe Existenz wie der Substanz beigelegt wird, haben sie mit ihren realen Unterschieden ihre Existenz in der Substanz; sie sind

1) ep. 41, 8. u. sonst. — 2) I. pr. 10. schol. — 3) I. pr. 20. dem. — 4) ep. 28. — 5) I. pr. 20. dem. — 6) ep. 40, 4. — 7) ep. 41, 8. — 8) ep. 41, 9. 10.

also Wesensbestimmtheiten der Substanz. Darum werden sie selbst auch als Existenz begründend angesehen: denn die Existenz der ewigen und unendlichen Modificationen wird dadurch begründet, dass sie Folgen der Attribute sind[1]). Wie sollte aber das aus den Attributen Folgende, eben wegen seines Zusammenhangs mit den Attributen, nothwendige Existenz haben, wenn die Attribute nur eine der Substanz zufällige und subjective Existenz hätten?

§ 13.

Fortsetzung: Die Attribute und ihr Verhältniss zur Substanz.

1) Es scheint also wirklich, dass es die Substanz dazu gebracht habe, aus ihrem ruhigen Sichgleichbleiben sich zur innern Unterschiedenheit zu entwickeln. Allein die Substanz ist dazu gar nicht im Stande. Spinoza kann daher auch dieser Auffassung der Attribute nicht treu bleiben. Nachdem der Substanz zuerst aller Inhalt und Unterschied genommen und sie zu einem wesenlosen, kraftlosen Sein gemacht wurde, ist jeder Wesensunterschied, der sie trifft, eine Aufhebung dieses ihres Begriffs. Die abstracte Identität ist nun einmal in den Mittelpunkt des Systems gesetzt worden; sie hindert daher alle Versuche der Substanz, es zu einer immanenten Gliederung zu bringen. Die Substanz hat alle Kraft verloren; sie vermag nicht den in ihr hervorgerufenen Unterschied zu überwältigen, die Negation sich unterzuordnen und als Einheit sich in ihr zu erhalten. Indem sie kein Mittel hat, die ihr durchaus fremden Mächte der Unterschiedenheit und Negation sich zu assimiliren, wird sie von ihnen zerrissen und in ihrem Wesen vernichtet. Die Einheit der Substanz geht zu Grunde; die Attribute treten an die Stelle der Substanz. So viel Attribute, in so viel Gestalten zeigt sich die nun zerfallene Substanz. Erdmann hat Recht, wenn er sagt, dass Derjenige, der Spinoza's Attribute durchaus als Wesensbestimmtheiten der Substanz auffasst, dazu kommt, seine Lehre als Polytheismus zu fassen[2]).

2) Indem so das Princip der Immanenz gerade sein Gegentheil, den Zerfall der einen Substanz zum Resultate hat, macht das Princip der abstracten Identität seine Forderung geltend, dass die unterschiedslose, in sich gleiche Einheit der Substanz gewahrt bleibe. Die abstracte Identität verbietet jede Selbstentwicklung der Substanz, also auch jeden innern, wesent-

1) I. pr. 21. 22. 23. — 2) Grundriss d. Gesch. d. Philos. 2. Bd. S. 59.

lichen Zusammenhang zwischen ihr und den Attributen. Diese hören auf Wesensbestimmtheiten der Substanz zu sein.

Würde die abstracte Identität nicht hinderlich im Wege stehen, so würde die Substanz in sich selbst zu ihrem Gegentheil fortschreiten und sich so zur Weiterentwicklung treiben. Der Gegensatz oder die Bestimmtheit, zu der die Substanz in dieser Weise fortgegangen wäre, bliebe dann innerhalb des Elementes des reinen Begriffs, also der Unendlichkeit. Dies wäre die begriffliche, qualitative Unendlichkeit des Attributes in der Substanz. Statt dieser findet sich bei Spinoza die quantitative Unendlichkeit, die unendliche Vielheit der Attribute ein [1]). Diese aber ist in Folgendem begründet.

Bei Spinoza werden die Attribute nur äusserlich aufgegriffen und an die Substanz herangebracht. Ihre qualitative Bestimmtheit bleibt dem Wesen der Substanz ganz gleichgiltig; denn der abstracten Identität zufolge hat die Substanz durchaus Nichts, was dem eigenthümlichen Character der Attribute, also dem Denken oder der Ausdehnung, irgendwie ähnlich wäre. Spinoza hält sich bei dem Beilegen der Attribute ganz und gar an empirische Anhaltspunkte, deren er zwei findet. »Wir empfinden, sagt Spinoza, und nehmen keine anderen Gegenstände wahr als Körper und Zustände des Denkens [2]).« Auf Grund dieses Axioms wird nun der Substanz das Attribut der Ausdehnung [3]) und das des Denkens [4]) beigelegt. Die Substanz kommt also erst auf einem Umwege dazu, denn aus den Modis wird auf die entsprechenden Attribute Gottes geschlossen. Da auf diese Weise Ausdehnung und Denken ganz äusserlich an die Substanz herangebracht werden, so wird die Substanz nur oberflächlich von ihnen berührt. Es ist für sie interesselos, dass gerade Denken und Ausdehnung die beiden qualitativen Bestimmtheiten der Attribute sind. Für die Substanz sind die Attribute darum nur in ihrer ganz oberflächlichen Verschiedenheit da, d. i. in ihrer Zahlverschiedenheit. Für die Substanz ist nur dies vorhanden, dass es zwei Attribute sind. Wären die Attribute durch die Sache selbst, durch den Begriff der Substanz bestimmt, so müsste sich mit ihrer specifischen Qualität auch ihre Anzahl als etwas Nothwendiges, durch die Sache Gefordertes ergeben. Und weil in diesen bestimmten Unterschieden, in diesen ihren Wesensbestimmtheiten die Substanz sich dennoch identisch mit sich erhielte, so wäre durch eine bestimmte Anzahl von Attributen

1) I. pr. 10. schol. pr. 11. etc. — 2) II. ax. 5. — 3) II. pr. 2. — 4) II. pr. 1.

der Unendlichkeit der Substanz kein Abbruch geschehen. Hier aber ist kein Grund vorhanden, warum gerade bei zwei Attributen Halt gemacht werden soll. Das Verhältniss der Substanz zu der Anzahl der Attribute ist ein ganz unbestimmtes; die Substanz ist ihrer Anzahl gegenüber ganz indifferent. Durch die Zahl Zwei aber würde in diese geforderte Unbestimmtheit ganz grundlos etwas Bestimmtes eingetreten sein; durch das Stehenbleiben bei den beiden Attributen würde der Substanz, nach Erdmann's Ausdrucke, eine bestimmte Idiosynkrasie zugeschrieben werden. Diese Bestimmtheit der Zahl ist darum aufzuheben. Und dies geschieht, indem über die Zwei zur unbestimmten Vielheit hinausgegangen wird. Die unbestimmte Vielheit oder zahllose Menge der Attribute ist der wahrhafte Ausdruck für das indifferente, ganz unbestimmte Verhältniss der Attribute zur Substanz [1]).

3) Nach der Seite der abstracten Identität ist also die specifische Bestimmtheit der Attribute für die Substanz indifferent. Nur insoweit das Attribut ein *in se esse* und *per se concipi* ist, gehört es zur Substanz, und fällt ganz mit ihr zusammen; denn dies ist beiden vollkommen gemeinsam. Nach dieser Seite ist das Attribut dasselbe wie die Substanz. Dagegen fällt die Artbestimmtheit der Attribute ganz aus der Substanz heraus, die ja das Bestimmungslose ist. Die Attribute werden, nach dieser Seite, zu bestimmten Formen, die eine Substanz auszudrücken, zu verschiedenen Weisen des Verstandes, die Substanz aufzufassen. So bleibt das Wesen der Substanz von den Unterschieden ganz unberührt, und nur der denkende Verstand ist es, der die eine Substanz bald unter diesem, bald unter jenem Attribute auffasst.

Es kann bei unbefangener Betrachtung nicht geleugnet werden, dass Spinoza an vielen Stellen zu dieser Auffassung der Attribute hinneigt, ja dieselbe deutlich ausspricht, wie besonders Erdmann nachgewiesen hat [2]). Schon in der Definition des Attributs heisst es, nicht etwa dass es dasjenige sei, was das Wesen der Substanz ausmacht, sondern dasjenige, was der Verstand gleichsam als das Wesen der Substanz ausmachend percipire. Und auch sonst, wo Spinoza von den Attributen spricht, scheint er anzunehmen, dass ihre Verschiedenheit sich

1) Vgl. die lichtvolle Auseinandersetzung Feuerbach's über diesen Punkt: a. a. O. S. 389 u. 431 f. Ebenso Erdmann, Versuch einer wissenschaftl. etc. 1. Bd. S. 61.

2) Versuch einer wissenschaftl. etc. S. 59—63. — Grundbegr. des Spin. S. 145—152. — Grundriss d. Gesch. etc. II. Bd. 1866. S. 58.

nur für uns, für den erkennenden Verstand darstellt. Ausdehnung und Denken, sagt er, sind ein- und dieselbe Sache, nur auf zwei Arten ausgedrückt (*duobus modis expressa*); oder: die denkende und ausgedehnte Substanz ist ein- und dieselbe Substanz, die bald unter diesem, bald unter jenem Attribute aufgefasst wird (*comprehenditur*); ferner: die Seele und der Körper (oder an einer andern Stelle: der wirkliche Cirkel und die Vorstellung des Cirkels) sind ein- und dieselbe Sache, die durch verschiedene Attribute aufgefasst wird (*concipitur, explicatur*) [1]. Am offensten spricht Spinoza in einem Briefe an Simon de Vries, worin er sagt: Unter Attribut verstehe ich dasselbe wie unter Substanz, nur dass es Attribut heisst mit Rücksicht auf den Verstand, der der Substanz eine gewisse Natur beilegt. So bezeichne — dies ist der Sinn der nun folgenden Beispiele — Israel das Substantielle an dem dritten Patriarchen als einem Gotteskämpfer, dagegen sei Jacob das ihm einer Aeusserlichkeit wegen beigelegte Attribut. Ebenso bezeichne »eben« (*planum*) die Beschaffenheit des Körpers an sich, gleichsam seine Substanz, während er »weiss« in Rücksicht auf den betrachtenden Menschen, also nach seinem Attribute, heisse [2]. Man sieht, dass die Verschiedenheit der Attribute in der That zu einem blossen subjectiven Unterschied unserer Auffassung wird.

4) Diesen deutlichen Stellen gegenüber ist es unmöglich, wie Kuno Fischer und Andere wollen, bei Spinoza ausschliesslich jene erste, auf die Immanenz gegründete Ansicht von den Attributen zu finden. Fischer ist gezwungen, den für die zweite Auffassung entscheidenden Stellen ohne hinreichenden Grund alle Bedeutung und Gewicht abzusprechen. Wenn K. Fischer die Widersprüche, die durch jene formalistische Ansicht in Spinoza's System allerdings geschaffen werden und die er aufs Augenscheinlichste darlegt, als Beweise gegen jene Ansicht benützt, so könnten umgekehrt auch die Widersprüche, in die das Spinozische System durch die Ansicht Fischer's unzweifelhaft verwickelt wird [3], als Beweise gegen die Auffassung Fischer's

1) II. prop. 7. schol. — III. prop. 2. schol.

2) ep. 27, 8.

3) Wir sehen hierbei ganz ab, dass Fischer — in merkwürdiger Verkennung des Geistes der Spinozischen Ethik — die durch die Attribute gesetzten Wesensbestimmtheiten der Substanz als Kräfte fasst, in denen die göttliche Wesensfülle besteht und sich auswirkt, in denen die Substanz das unendliche Weltleben athmet, und dass er damit das reifste Werk Spinoza's auf den Standpunkt seiner frühesten Schrift, des kurzen Tractats, zurückschraubt.

gebraucht werden. Jene von Fischer nachgewiesenen Widersprüche sind die nothwendigen Folgen einer Auffassung von den Attributen, die, wie wir nachgewiesen, ganz im Geiste und in der Richtung des Spinozischen Denkens liegt. Darum sind jene Widersprüche keine Beweise dafür, dass Spinoza jene formalistische Ansicht von den Attributen überhaupt nicht gehabt hat, sondern dafür, dass es einen Grundwiderspruch in Spinoza's System gibt, der sich allenthalben, mehr oder weniger scharf, geltend macht. Kuno Fischer meint, solch deutliche, handgreifliche Widersprüche seien bei Spinoza nicht möglich. Allein ist einmal, wie Fischer selbst zugibt, ein in der Tiefe liegender Grundwiderspruch vorhanden, so wird das ganze System zu einer Durchführung und Entfaltung desselben; es muss sich daher in allen Theilen des Systems, und auch auf seiner Oberfläche, dieser Widerspruch zeigen. Der Denker aber übersieht diese widerspruchsvollen Verwicklungen, weil ihn die Consequenz des treibenden Grundwiderspruchs, in dem er die höchste Wahrheit sieht, unwiderstehlich vorwärts drängt [1].

Ebenso einseitig aber verfährt Erdmann, der ausschliesslich die formalistische Ansicht bei Spinoza zu finden glaubt. Jedenfalls hat er unwidersprechlich bewiesen, dass sich diese Ansicht auch (aber nicht ausschliesslich) bei Spinoza findet. Erdmann hält an der Trennung fest, die zwischen der *indeterminata substantia* und dem *in certo entis genere* bestehenden Attribute vorhanden ist [2]; und übersieht, dass bei Spinoza auch das Princip des *inesse* thätig ist, wodurch es zu einem Aufheben jener Trennung und zur Einheit der Getrennten kommt.

Die richtige Auffassung Spinoza's wird wohl beide Ansichten verbinden müssen. Spinoza wurde einerseits vom Princip des *inesse* gedrängt, die qualitative Bestimmtheit der Attribute zur Wesensbestimmtheit der Substanz selbst zu machen; andererseits aber gab er dem seinem Denken ebenso wesentlichen Princip der abstracten Identität nach, entfernte deshalb die qualitativen Unterschiede der Attribute aus der Substanz und liess sie durch den Verstand von aussen herangebracht werden. Das Schwanken Spinoza's in diesem Punkte ist nichts als die subjective Aeusserung jenes objectiven Grundwiderspruchs; die Zweiheit der Principien bringt eine Entzweiung im Denken Spinoza's hervor. An einer Stelle neigt er sich mehr dieser,

1) Fischer, a. a. O. S. 270—277; S. 289—295.

2) Erdmann, Grundbegr. d. Spin. S. 147. — Auch Hegel hält sich von dieser Einseitigkeit nicht fern; vgl. Geschichte der Philos. 3. Bd. S. 387—389.

an einer andern der entgegengesetzten Ansicht zu. Indem er die eine klar machen will, geräth er in die andere; beide gehen für ihn in einander über, während sie allerdings für uns unvereinbar sind.

5) Dies Auseinandergehen von Spinoza's eigener Ansicht über die Attribute nach zwei so grundverschiedenen Seiten hin lässt sich nicht dadurch verwischen und beseitigen, dass zur Bezeichnung dessen, was Spinoza unter den Attributen versteht, ein unbestimmter, unentschiedener Ausdruck gewählt wird, der es ungewiss lässt, ob durch die Attribute Wesensunterschiede in die Substanz gesetzt werden oder nicht. Auf diese Weise bemüht sich Trendelenburg[1]) den Unterschied, der sich im Verständniss der Attribute aufgethan hat, zu schlichten. Seiner Ansicht nach verhalten sich die Attribute Spinoza's wie die verschiedenen Definitionen oder Ausdrücke eines und desselben Wesens. Damit ist aber der Kern der Sache unentschieden gelassen, und es drängt sich nothwendig die weitere Frage auf, ob die verschiedenen Definitionen dieser einen Substanz Wesensunterschiede innerhalb derselben, an sich seiende Unterschiede bezeichnen, so dass der definirende Verstand die verschiedenen Bestimmtheiten, zu denen sich die Substanz so zu sagen selbst definirt hat, gleichsam nur abzulesen brauche. Da Trendelenburg die Erdmann'sche Auffassung der Attribute als blosser, der Substanz zufälliger Betrachtungsweisen des Verstandes für verfehlt erklärt, so scheint es, dass er die durch die verschiedenen Definitionen gesetzten Unterschiede für wesentliche, innere Bestimmungen der Substanz selbst hält. Damit aber würde er alle jene Stellen, die unzweifelhaft für Erdmann's Auffassung sprechen, gegen sich haben.

Doch will Trendelenburg andererseits die Einfachheit der Substanz durchaus gewahrt und die Attribute in nothwendige Beziehung zum Intellectus gesetzt wissen. Dann also wären jene durch die verschiedenen Definitionen der Substanz gesetzten Unterschiede wesentlich dem definirenden Verstande eigen und erst durch diesen an die an sich bestimmungslose Substanz herangebracht, und wir hätten dann wieder jene verschieden gefärbten »Brillengläser«, durch die der Verstand die Substanz bald gelb bald blau ansieht. Für das Eine oder für das Andere muss sich Trendelenburg entscheiden; er kann die Beantwortung der Frage nicht umgehen, ob jene Definitionen der Substanz auf ädaquatem

1) Historische Beiträge zur Philos. Bd. III. 1867 (Ueber die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinoza's Werken etc.); besonders S. 362—376.

Erkennen beruhen, also innerhalb der Substanz reale Unterschiede voraussetzen, oder ob die Unterschiede, die jene Definitionen von der Substanz aussprechen, blos auf der Verschiedenheit der Medien beruhen, in deren Eigenthümlichkeit sich die farblose, in sich gleiche Substanz hineinreflectirt und dadurch, unbeschadet ihres einfachen Wesens, bald in dieser bald in jener Form erscheint. Spinoza hält sich nicht in jener Unbestimmtheit, durch die Trendelenburg die Streitfrage schlichten möchte. Vielmehr spricht Spinoza bald die eine, bald die andere der in Trendelenburg's unbestimmter Fassung eingeschlossenen Möglichkeiten aus. Ein derartiger Vermittlungsversuch der, um überall bei Spinoza ein- und dieselbe Ansicht über die Attribute ausgesprochen zu finden, zu einer Unbestimmtheit seine Zuflucht nimmt, ist sicherlich nicht im Sinne Spinoza's. Die einzige Vermittlung der sich bei Spinoza findenden Aussprüche über die Attribute besteht darin, den in ihnen (nicht immanent, sondern) explicirt enthaltenen Widerspruch zunächst rückhaltslos anzuerkennen[1]), sodann ihn aber als aus dem Grundwiderspruch Spinoza's nothwendig stammend zu begreifen und ihn so als durch den Geist des Spinozischen Systems vermittelt zu erfassen.

§ 14.

Die Attribute in ihrem Verhältniss zu einander.

Der Widerspruch im Spinozischen Systeme that sich soeben aufs Bestimmteste hervor. Einerseits wurden die Attribute als Wesensbestimmtheiten, reale Unterschiede der Substanz bestimmt — dies ist die pantheistische Seite. Andererseits wurden sie von dem Wesen der Substanz getrennt und äusserlich von dem betrachtenden Verstande in unendlicher Vielheit an sie herangebracht — das ist die Seite der Trennung, der Aeusserlichkeit, des Individualismus.

1) Wird nun weiter das Verhältniss der Attribute unter einander betrachtet, so werden sich ebenfalls beide Seiten darstellen. Indem der Begriff des Attributs mit dem der Substanz in dem *per se concipi* übereinstimmt, liegt in ihm ebenso wenig wie in der Substanz etwas, was über ihn hinauswiese; das

1) Vgl. Reinhold Walter, Ueber das Verhältniss der Substanz zu ihren Attributen etc., Inaugural-Dissertation, 1871 — wo einerseits zugestanden wird, dass sowohl K. Fischer's, wie Erdmann's nnd Trendelenburg's Auffassungen unverkennbare Anknüpfungspunkte bei Spinoza haben, andererseits aber auch ihre Unzulänglichkeit zur Lösung des in Spinoza's Aussprüchen über die Attribute liegenden Widerspruchs anerkannt wird.

Attribut ist wie die Substanz sich selbst genug, durchaus auf sich eingeschränkt. Spinoza machte nun durch den Begriff der »Unendlichkeit *in suo genere*« die Vielheit von Attributen möglich. Da aber diese ihre Herabsetzung in der Unendlichkeit an dem *per se concipi* nichts ändert, so verhalten sie sich so zu einander als ob es eigene Substanzen wären. Ein jedes Attribut ist allein mit sich identisch; die andern Attribute sind für es gar nicht vorhanden. Dass die Ausdehnung dem Denken mangelt, ist für dieses gar kein Mangel; denn seine Natur besteht eben nur allein im Denken; das ganze Sein erschöpft sich für es in dieser bestimmten Art des Seins, im Denken [1]). Wiewohl also die Attribute zugleich in der einen Substanz vorhanden sind, stehen sie dennoch unter einander im Verhältnisse des äusserlichsten Nebeneinander, gehen nicht aus einander hervor, sind überhaupt durchaus beziehungslos [2]). Sie sind einerseits (in dem *per se concipi*) mit der Substanz ganz dasselbe; andererseits (in ihrer Artbestimmtheit, in dem *certum entis genus*) von der Substanz total getrennt nnd verschieden. Das Attribut vereinigt daher die Starrheit der Substanz damit, dass es ein begrenztes, in seiner Art bestimmtes Wesen ist; das heisst aber in der That: jedes Attribut verhält sich so zu den übrigen, als ob es nicht begrenzt und ganz allein da wäre.

2) Doch kann bei diesem abstracten Verhältniss oder vielmehr bei dieser Verhältnisslosigkeit der Attribute nicht stehen geblieben werden. Die Substanz ist eben eine; und gerade der Vielheit der Attribute gegenüber wird Spinoza nicht müde, ihre Einheit hervorzuheben. Diese Einheit muss sie überall bethätigen, denn sie ist *omne esse*. Sie erhält sich daher auch in ihren Attributen als ein- und dieselbe; durch diese ihre sich in alle Attribute hinein fortsetzende Einheit macht sie das Wesen der Attribute aus. Es muss daher auch die Einheit der Attribute zum Ausdruck kommen. Dies geschieht, indem die Ordnung und Verknüpfung der Modi innerhalb des einen Attributs ganz dieselbe ist wie jene der Modi jedes andern Attributs [3]). Es ist dies die Einheit der Substanz, wie sie sich, bei dem überall auftretenden Widerstande der abstracten Identität, allein geltend machen kann. Alle reale Wechselwirkung zwischen den Attributen ist schlechterdings aufgehoben. Die Modi jedes Attributs entwickeln sich ruhig und unbekümmert um die Modi der übrigen Attribute; sie schränken sich ganz auf die Sphäre ihres eigenthümlichen Attributs ein. Es findet zwischen den

1) ep. 41. — 2) I. pr. 10. schol. — 3) II. pr. 5. 6. 8., besonders aber 7.

Modireihen der Attribute kein Herüber- und Hinübergehen statt. Trotz dieser tiefen Kluft hat sich in ihnen die Einheit der Substanz zu bewähren; da nun das causale Verhalten der verschiedenen Attribute zu einander abgeschnitten ist, so kann ihre Trennung nur von der innern Wurzel der Substanz her aufgehoben werden. Die specifische Verschiedenheit der Attribute und ihrer Modireihen wird als für die Substanz gleichgiltig gesetzt, so dass in Wahrheit für die Substanz nur eine einzige Modireihe existirt, oder mit andern Worten, der Zusammenhang innerhalb der verschiedenen Modireihen einer und derselbe ist. Die Trennung der Attribute bleibt bestehen; allein damit die Einheit der Substanz gewahrt bleibe, wird eben diese Trennung in verschiedene Arten der Attribute und ihr gleichgiltiges Verhalten zu einander, als für die Substanz gleichgiltig und nicht vorhanden gesetzt. Die Substanz kennt nur eine Modireihe, und diese hat keine besondere eigenthümliche Attributsbeschaffenheit. Es ist die Modireihe als solche, ohne Färbung und qualitativen Character; es ist der reine Zusammenhang, die blosse Ordnung der Modi. Dieser Zusammenhang ist Einer; die Färbung der Modireihen ist für ihn bedeutungslos. Dies ist der Sinn von vielen Sätzen Spinoza's, z. B. dass der Cirkel in der Natur und seine Vorstellung sachlich dasselbe sind, und ihr Unterschied nur in der verschiedenen Auffassung liegt etc. [1])

3) Der Widerspruch erreicht hier seine höchste Härte: einerseits völlige Einheit der Attribute, andererseits die äusserlichste Trennung derselben; hier das Zusammenfallen der Attribute in den einen qualitätslosen Zusammenhang, dort das loseste Auseinanderfallen der Attribute. Das wahrhaft Speculative wäre, die Einheit in der Vielheit, das Allgemeine als in dem Besondern vermittelt zu begreifen. Auch bei Spinoza kommen beide Momente vor, allein unvermittelt und nicht zusammengefasst. Wenn die Einheit der Substanz in den Attributen oder die Dieselbigkeit in ihrem Zusammenhange geltend gemacht wird, so erscheint ihr Unterschied, ihre Vielheit als etwas Bedeutungsloses, das bei Seite gesetzt wird. Wird dagegen der Unterschied der Attribute festgehalten, so wird er sofort auf die Spitze getrieben und zur totalen Beziehungslosigkeit gemacht, also das Ineinandersein völlig bei Seite gesetzt. So bietet der Spinozismus überall unvermittelte Extreme dar; und diese Extreme werden nun neben

1) II. pr. 7. schol. III. pr. 2. schol.

einander hingestellt oder, sozusagen, vielmehr in einander hineingestellt, so dass der Widerspruch die allerschärfste Zuspitzung erfährt. Diese Vereinigung der beiden Extreme in den Begriff des Attributs macht das Schwierige und Verwirrende in demselben aus, wie schon Hegel hervorgehoben hat [1]). Das eine Extrem ist, dass die Attribute einerlei mit der Substanz, und daher auch unter einander durchaus gleich sind. Durch dies Extrem wird das andere nothwendig hervorgerufen, dass sie sowohl von der Substanz als auch unter einander total verschieden und ohne jede Gleichheit sind. Beides verbindet der Begriff des Attributs ohne jede Vermittlung und Versöhnung.

§ 15.

Die unendlichen und endlichen Modi.

1) Die Attribute stellen nur insofern eine Annäherung der durchaus bestimmungslosen unendlichen Substanz an die bestimmten endlichen Einzeldinge dar, als sie in bestimmter Art unendlich sind. Das *per se concipi* kommt ihnen eben so wie der Substanz zu. Es ist daher der Abstand zwischen den Attributen und den endlichen Dingen noch immer zu gross, als dass zwischen ihnen ohne Weiteres das Verhältniss des mathematischen *sequi* stattfinden könnte. Die endlichen Dinge bedürfen noch weiterer vorauszudenkender Begriffe, die demnach im Abhängigkeitsverhältnisse zu den Attributen stehen werden. Wir legen damit durchaus keine Emanationsvorstellungen in den Spinozismus hinein [2]). Ebenso wie etwa in der Geometrie zwei Lehrsätze mit Hilfe eines dritten aus einander abgeleitet werden, so geht auch das *sequi* der Modi aus den Attributen nur vermittels weiterer, in der Mitte zwischen beiden Extremen liegender Begriffe vor. Eine solche rein logische Abstufung findet bei Spinoza statt.

Diese Abstufung besteht nun darin, dass die aus den Attributen abfliessenden Folgen allerdings noch nothwendig, unendlich und ewig, aber nicht mehr durch das *per se concipi* ausgezeichnet sind.

Spinoza kommt also hier zu Begriffen, denen ungeachtet ihrer logischen Abhängigkeit ein zeitloses, nothwendiges Sein

1) Gesch. d. Phil. 3. Bd. S. 393 f.

2) Wie dies z. B. H. C. W. Sigwart thut, der hier eine stufenweise Entwicklung der Dinge aus der Substanz findet (Der Spinozismus, histor. u. philos. erläutert, Tübingen, 1839).

zukommt. Im *tract. brev. de Deo*, wo Spinoza noch viel mehr an theologische Vorstellungen anknüpft, nennt er diese Mittelwesen sogar Söhne Gottes, die von aller Ewigkeit her von ihm geschaffen und in alle Ewigkeit unveränderlich seien (*tract. de Deo I., 9*). Wie die Substanz der allem Andern schlechthin vorauszudenkende Begriff ist, so sind diese Mittelbegriffe nur nach der Seite der Modi nothwendig im Denken vorangehend, nach der Seite der Substanz und Attribute aber nachfolgend. Spinoza unterscheidet ganz ausdrücklich zwei Abstufungen innerhalb dieser Mittelbegriffe: die einen folgen unmittelbar (*immediate*) aus der Natur des Attributs [1]); die andern folgen aus dem schon durch einen solch unendlichen Modus modificirten Attribut, also nur mittelbar aus seiner Natur (*mediante aliqua modificatione*) [2]). Beiden Arten kommt zwar Unendlichkeit und Ewigkeit zu; allein weil mit der grössern Entfernung von der Substanz die Abhängigkeit und das Determinirtsein wächst, so besitzt die zweite Art weniger Realität oder Vollkommenheit als die erste [3]). Diese logische Abstufung liegt ganz im Geiste des Spinozischen Systems, das, von dem Princip der Immanenz gedrängt, eine innere Vermittlung zwischen den Extremen der Substanz und der Einzeldinge herstellen will, darin aber immer durch das abstracte logische *sequi* gehindert wird, so dass der Fortgang rein formal bleibt und aller Inhalt von aussen aufgenommen werden muss. So sind denn auch diese Mittelbegriffe ganz formaler Natur. Vom Attribute unterscheiden sie sich durch das Fehlen des *per se concipi*, also rein formal. Untereinander aber unterscheiden sie sich gar nicht. Für den Inhalt, mit welchem diese Mittelbegriffe, in ihrem Unterschiede von einander und von den Attributen, auszufüllen seien, liegen in ihnen selbst, ihrer leeren Form wegen, durchaus keine Anhaltspunkte.

2) Der Inhalt, der von aussen herbeigeholt werden soll, hat also die unentschiedene, durch dürftige Formbestimmungen bezeichnete Mitte auszufüllen. Diese Unentschiedenheit rührt aber daher, weil diese Mitte eine Vermittlung zwischen Endlichem und Unendlichem darstellen, also eine Aufgabe erfüllen soll, die dem Spinozischen Systeme, vom Princip der Immanenz aus, wohl gestellt ist, aber von ihm, seiner abstracten Identität wegen, nicht erfüllt werden kann. Es ist daher natürlich, dass der Inhalt der unendlichen Modi schwankend und unentschieden ist. Bald scheint er von Spinoza mehr von der Seite des Endlichen, bald mehr von der des Unendlichen hergenommen zu sein. Jenes

1) I. pr. 21. 23. — 2) I. pr. 22. 23. — 3) I. app. (pag. 219).

einander hingestellt oder, sozusagen, vielmehr in einander hineingestellt, so dass der Widerspruch die allerschärfste Zuspitzung erfährt. Diese Vereinigung der beiden Extreme in den Begriff des Attributs macht das Schwierige und Verwirrende in demselben aus, wie schon Hegel hervorgehoben hat[1]). Das eine Extrem ist, dass die Attribute einerlei mit der Substanz, und daher auch unter einander durchaus gleich sind. Durch dies Extrem wird das andere nothwendig hervorgerufen, dass sie sowohl von der Substanz als auch unter einander total verschieden und ohne jede Gleichheit sind. Beides verbindet der Begriff des Attributs ohne jede Vermittlung und Versöhnung.

§ 15.

Die unendlichen und endlichen Modi.

1) Die Attribute stellen nur insofern eine Annäherung der durchaus bestimmungslosen unendlichen Substanz an die bestimmten endlichen Einzeldinge dar, als sie in bestimmter Art unendlich sind. Das *per se concipi* kommt ihnen eben so wie der Substanz zu. Es ist daher der Abstand zwischen den Attributen und den endlichen Dingen noch immer zu gross, als dass zwischen ihnen ohne Weiteres das Verhältniss des mathematischen *sequi* stattfinden könnte. Die endlichen Dinge bedürfen noch weiterer vorauszudenkender Begriffe, die demnach im Abhängigkeitsverhältnisse zu den Attributen stehen werden. Wir legen damit durchaus keine Emanationsvorstellungen in den Spinozismus hinein[2]). Ebenso wie etwa in der Geometrie zwei Lehrsätze mit Hilfe eines dritten aus einander abgeleitet werden, so geht auch das *sequi* der Modi aus den Attributen nur vermittels weiterer, in der Mitte zwischen beiden Extremen liegender Begriffe vor. Eine solche rein logische Abstufung findet bei Spinoza statt.

Diese Abstufung besteht nun darin, dass die aus den Attributen abfliessenden Folgen allerdings noch nothwendig, unendlich und ewig, aber nicht mehr durch das *per se concipi* ausgezeichnet sind.

Spinoza kommt also hier zu Begriffen, denen ungeachtet ihrer logischen Abhängigkeit ein zeitloses, nothwendiges Sein

1) Gesch. d. Phil. 3. Bd. S. 393 f.
2) Wie dies z. B. H. C. W. Sigwart thut, der hier eine stufenweise Entwicklung der Dinge aus der Substanz findet (Der Spinozismus, histor. u. philos. erläutert, Tübingen, 1839).

zukommt. Im *tract. brev. de Deo*, wo Spinoza noch viel mehr an theologische Vorstellungen anknüpft, nennt er diese Mittelwesen sogar Söhne Gottes, die von aller Ewigkeit her von ihm geschaffen und in alle Ewigkeit unveränderlich seien (*tract. de Deo I., 9*). Wie die Substanz der allem Andern schlechthin vorauszudenkende Begriff ist, so sind diese Mittelbegriffe nur nach der Seite der Modi nothwendig im Denken vorangehend, nach der Seite der Substanz und Attribute aber nachfolgend. Spinoza unterscheidet ganz ausdrücklich zwei Abstufungen innerhalb dieser Mittelbegriffe: die einen folgen unmittelbar (*immediate*) aus der Natur des Attributs[1]); die andern folgen aus dem schon durch einen solch unendlichen Modus modificirten Attribut, also nur mittelbar aus seiner Natur (*mediante aliqua modificatione*)[2]). Beiden Arten kommt zwar Unendlichkeit und Ewigkeit zu; allein weil mit der grössern Entfernung von der Substanz die Abhängigkeit und das Determinirtsein wächst, so besitzt die zweite Art weniger Realität oder Vollkommenheit als die erste[3]). Diese logische Abstufung liegt ganz im Geiste des Spinozischen Systems, das, von dem Princip der Immanenz gedrängt, eine innere Vermittlung zwischen den Extremen der Substanz und der Einzeldinge herstellen will, darin aber immer durch das abstracte logische *sequi* gehindert wird, so dass der Fortgang rein formal bleibt und aller Inhalt von aussen aufgenommen werden muss. So sind denn auch diese Mittelbegriffe ganz formaler Natur. Vom Attribute unterscheiden sie sich durch das Fehlen des *per se concipi*, also rein formal. Untereinander aber unterscheiden sie sich gar nicht. Für den Inhalt, mit welchem diese Mittelbegriffe, in ihrem Unterschiede von einander und von den Attributen, auszufüllen seien, liegen in ihnen selbst, ihrer leeren Form wegen, durchaus keine Anhaltspunkte.

2) Der Inhalt, der von aussen herbeigeholt werden soll, hat also die unentschiedene, durch dürftige Formbestimmungen bezeichnete Mitte auszufüllen. Diese Unentschiedenheit rührt aber daher, weil diese Mitte eine Vermittlung zwischen Endlichem und Unendlichem darstellen, also eine Aufgabe erfüllen soll, die dem Spinozischen Systeme, vom Princip der Immanenz aus, wohl gestellt ist, aber von ihm, seiner abstracten Identität wegen, nicht erfüllt werden kann. Es ist daher natürlich, dass der Inhalt der unendlichen Modi schwankend und unentschieden ist. Bald scheint er von Spinoza mehr von der Seite des Endlichen, bald mehr von der des Unendlichen hergenommen zu sein. Jenes

1) I. pr. 21. 23. — 2) I. pr. 22. 23. — 3) I. app. (pag. 219).

ist der Fall, wenn von den unendlichen Modis so gesprochen wird, als ob sie die blosse Summe, der blosse Inbegriff aller endlichen Modi wären, wo dann ihre Unendlichkeit zur blossen Endlosigkeit, ihre Ewigkeit zur endlosen Dauer würde [1]). Dagegen deutet manches Andere — und wie wir glauben, dürfte dies im Uebergewichte sein — mehr darauf hin, dass sich die unendlichen Modi noch im Gebiete der wahren ungetheilten Unendlichkeit befinden, und mehr als den blossen continuirlichen Zusammenhang der zeitlichen Modi, nämlich deren immanente zeitlose Einheit darstellen [2]). Diese Dunkelheit ist durch die Sache selbst bedingt; es dürfte daher schwerlich gelingen, die sich hier ergebenden Schwierigkeiten und Widersprüche völlig zu beseitigen.

1) So gibt Spinoza (ep. 66) als Beispiel eines unendlichen Modus der zweiten Art die facies totius universi an, die (nach II. lemma 7. schol). nichts weiter als die Totalität aller zeitlichen Modi sein kann.

2) Sowohl Erdmann (Grundbegr. d. Spinozism. S. 141 ff., S. 182 ff.) wie K. Fischer (a. a. O. S. 305 ff.), die beide bei Spinoza ausschliesslich die consequente Durchführung jener ersten Ansicht finden wollen, vergessen, dass, wenn Spinoza die Ansicht von den unendlichen Modis als blossen Summen überall festgehalten hätte, er unmöglich zwei Abstufungen der unendlichen Modi hätte aufstellen können. Denn die Summen der Modi der verschiedenen Attribute sind durchaus gleichwerthig; von einem sie abstufenden Causalverhältnisse kann nicht die Rede sein. Ebenso wenig aber gibt es zwischen den vereinzelten Summen der endlichen Modi der verschiedenen Attribute (ep. 66: intellectus infinitus und motus et quies) und der vereinigten Summe jener (facies totius universi) ein Verhältniss des Grundes zur Folge, oder gar des mehr Realen zum weniger Realen. Denn abgesehen davon, dass auf beiden Seiten ganz dieselbe Realität vorhanden ist, so stellt sich auch der alleinige Unterschied der facies tot. univ. (als Folge) von ihrem Grunde, nämlich die Zusammenfassung der vereinzelten Summen (intell. infin. und motus et quies) zu einer einzigen Summe, als etwas nur in Gedanken Geschehendes, rein Ueberflüssiges heraus, da in Wahrheit eben jenes Nebeneinanderbestehen der verschiedenen Summen die facies totius universi ist. Dazu kommt, dass während sonst überall der Grund in dem Ganzen, die Folge in den Theilen besteht, in diesem Fall eine totale Umkehrung dieses Verhältnisses statt fände, indem die vereinzelten Summen der Grund, die vereinigte Summe die Folge wäre. — Auch ist zu bedenken, dass Spinoza so oft von einer ewigen, zeitlosen Existenz des einzelnen Modus (s. u. § 24), besonders des menschlichen Intellectus, von dem ideellen, nur potentiellen Enthaltensein der einzelnen Ideen und Dinge in Gott (bes. II. pr. 8) spricht. Diese ewigen zeitlosen Einzeldinge können nun weder der Substanz und ihren Attributen, die doch schlechthin untheilbar sind, noch auch der blossen Summe der zeitlichen Einzeldinge, die selbst nicht zeitlos ist, angehören. Diese einzelnen aeterni modi, wie z. B. der menschliche Intellect, hätten also überhaupt keinen Platz. wenn Spinoza überall blosse Summen unter den unendlichen Modificationen verstehen würde.

3) Die unendlichen Modi sollen Mittel-, d. h. Vermittlungsbegriffe sein zwischen den Attributen und den einzelnen Dingen. Allein wie Spinoza selbst sagt [1]) kann aus Gott, insofern er sich in einer ewigen, unendlichen Modification befindet, ein endliches, bestimmtes Ding nicht folgen. Es fehlt also noch immer das, was die Attribute mit den zeitlichen Dingen vermittelt. Wenn nun Spinoza weiter sagt, dass das Endliche und Bestimmte nur insofern aus Gott folgt, *quatenus* (*sc. Deus*) *modificatus est modificatione, quae finita est et determinatam habet existentiam:* so ist dies eine blosse Tautologie. Dass endliche Dinge sind, wird als etwas Feststehendes angenommen und bereits da vorausgesetzt, wo es sich um die Ableitung des *existere* und *operari* eines einzelnen Dinges handelt. Aus Gott, sofern er unendlich und ewig ist, können die endlichen Modi nicht folgen; also folgen sie aus Gott, sofern er von einem endlichen, bestimmten Modus erregt ist, d. h. insofern eben schon endliche Dinge da sind. Durch diese Tautologie spricht Spinoza selbst sein Unvermögen aus, das Endliche mit dem Unendlichen zu vermitteln [2]). Wo das Unendliche und Endliche blos als Extreme gefasst werden, da gibt es eben keine Mitte.

So stehen wir also in der Welt der Einzeldinge, ohne hineingeführt worden zu sein. Auf die Frage, wie so wir denn auf einmal in dieser endlichen Welt stehen, bekommen wir die Antwort: »insofern wir eben bereits darin sind«. Dies *quatenus* ist eben darum eigentlich keine Antwort, es drückt die leere Tautologie aus. Und doch liegt in dem *quatenus*, wie Herbart richtig bemerkt [3]), der Schlüssel zu Spinoza's Kosmologie. Denn dies *quatenus* drückt aus, dass zwischen Endlichem und Unendlichem keine Vermittlung, auch nicht zeitloser, begrifflicher Art, stattfindet, sondern beide als starre, fixe Seiten einander gegenüber stehen. Das Endliche folgt aus dem Unendlichen, insofern das Endliche bereits da ist; es folgt also gar nicht aus dem Unendlichen. Vom Princip des *inesse* gedrängt, stellte Spinoza den Begriff der unendlichen Modificationen auf. Allein die abstracte Identität liess dieselben zu keinen vermittelnden Begriffen werden, so dass schliesslich Substanz und Modi ohne Vermittlung und Mitte einander gegenüber stehen. Das Verhältniss zwischen diesen beiden wird im Folgenden noch näher zu erörtern sein.

1) I. pr. 28. dem.

2) Vgl. ep. 72, 1., wo sich die Verlegenheit Spinoza's in dieser Frage recht deutlich zeigt.

3) Metaphysik, 1. Bd. § 49.

§ 16.

Das Verhältniss der Substanz zu den Modis.

Die Substanz ist *omne esse*, das durchaus schrankenlose Sein. Gäbe es daher ausser der Substanz etwas, das in sich gegründet und selbstständig wäre, so träte eine Schranke an die Substanz, es würde somit ihr Begriff dadurch aufgehoben. Alles, was ist, muss darum als der Substanz durchaus immanent gesetzt werden.

Ausser der Substanz mit ihren Attributen gibt es nur noch Modi. Von ihnen sagt darum Spinoza, dass sie ohne Gott weder sein noch begriffen werden können [1]). Dasjenige aber, wodurch ein Anderes allein begriffen werden kann, ist die *causa* dieses Andern. Gott ist darum die *causa omnium rerum* [2]); die Modi haben allein dadurch ein Sein, dass sie die Folgen der Substanz, als der absoluten Ursache sind. In diesen ihren Folgen geht aber die Substanz nicht aus sich heraus; indem sie die Folgen aus sich entlässt, behält sie sie ebenso sehr bei sich. Die Substanz ist darum nicht die übergehende Ursache (*causa transiens*), sondern die immanente [3]). Die Ursachlichkeit der Substanz gegenüber den Modis ist ganz in demselben Sinne zu nehmen wie die der Substanz gegenüber sich selbst (*causa omnium rerum = causa sui*) [4]). Die Einzeldinge haben darum weder in ihrer *essentia* noch in ihrer *existentia* irgend eine Selbstständigkeit. Gott heisst die Ursache der *essentia* der Einzeldinge [5]); die Modi drücken die *essentia* Gottes auf gewisse, bestimmte Weise aus [6]); ihr Wesen besteht darin, eine Affection der Attribute zu sein [7]). Aber auch die Existenz eines jeden Einzeldinges hat Gott zur immanenten Ursache; und dies gilt nicht nur von dem Anfange der Existenz eines endliehen Einzeldinges, sondern auch von ihrer Dauer [8]). Es wird also auch die so zu sagen endlichste Seite der Einzeldinge: ihre Dauer, auf Gott als Ursache zurückgeführt. An einer andern Stelle will Spinoza zwar nicht die Dauer der Existenz, aber doch die Kraft, durch welche das einzelne Ding in seiner Existenz beharrt, aus der Natur Gottes herleiten [9]). Darum sagt er auch von dem einzelnen Menschen, dass das Wesen oder die Macht desselben ein Theil des unendlichen Wesens der Substanz ist [10]), so dass der einzelne Mensch durch das Wesen der Substanz constituirt wird. Ueberhaupt ist jedes einzelne Ding eine

1) I. pr. 15. — 2) I. pr. 16. — 3) I. pr. 18. ep. 21. — 4) I. pr. 25. schol. — 5) I. pr. 25. — 6) II. def. 1. — 7) I. pr. 25. coroll. — 8) I. pr. 24. coroll. — 9) II. pr. 45. schol. — 10) IV. pr. 4. dem.

bestimmte Gestaltung der unendlichen Macht Gottes [1]). So ist also das, was in jedem einzelnen Dinge wirkt und handelt, allein die Macht Gottes [2]).

Alle diese Sätze beweisen, dass Alles — wie Hegel sagt — in die Substanz als in den Abgrund der Vernichtung hineingeworfen wird [3]). Indem nicht nur die endliche Welt als Totalität, sondern auch das einzelne, endliche Ding als solches, durch die unendliche Macht der Substanz constituirt wird, so ist damit in der That alle Endlichkeit aufgehoben und zu Grunde gegangen. Würde es die Substanz zur lebendigen Entwicklung bringen, würde sie »sich aufschliessen«, dann würde das Endliche als Moment des Unendlichen zugleich darin erhalten bleiben. So aber bleibt es in ihm verschwunden; einmal in die Substanz hineingeworfen, »kommt es nicht mehr aus ihr heraus«. So wird denn das Endliche ein blosser Schein, ein Nichtseiendes. Spinoza ist sich dieser Consequenz wohl bewusst. Das Gebiet des Endlichen wird durch die Kategorien der Zeit, der Zahl und des Masses beherrscht; alle drei aber nennt Spinoza blosse Weisen unserer Einbildung *(imaginandi modi)* [4]). Wer die Dinge wahrhaft, wie sie an sich sind, erkennt, fasst sie in ihrem Zugleichsein auf; die Zerstückelung und Vereinzelung der Dinge in der Zeit ist ein Werk der confusen Imagination [5]). Die Dinge in ihrer Vereinzelung, z. B. eine bestimmte Figur, sind geradezu ein Nichtsein [6]).

Indem die Modi in der Substanz verschwinden, wird ihr Gegensatz zur Substanz gerade unversöhnlich; dort absolutes Sein, Selbstständigkeit, Nothwendigkeit — hier Schein, Nichtigkeit, Zufälligkeit. Gerade indem die Modi so völlig unselbstständig gemacht werden, tritt ihre Unselbstständigkeit dem absolut Selbstständigen als sein totaler Gegensatz gegenüber. Die Unselbstständigkeit, auf die Spitze getrieben, wird selbst selbstständig. Die endlichen Dinge, als blosses Nichtsein festgehalten, können in das absolute Sein der Substanz nicht aufgehen, und bleiben so eine eigene Welt für sich. Der Pantheismus als unterschiedslose Einheit der Gegensätze, wird so zum schroffen unvermittelten Dualismus. Wenn man aber sagte, dass die einzelnen Modi nur die Vorstellung der confusen Imagination seien und also gar nicht existiren, so müsste doch wenigstens eben diese confuse Imagination, und in ihr das Princip des Scheins und Nichtseins, als etwas mit der Substanz

1) I. pr. 36. dem. — 2) I. pr. 26. 27. 34. dem. — 3) Gesch. der Phil. 3. Bd. S. 377. — 4) ep. 29. — 5) II. pr. 44. — 6) ep. 50.

Unvereinbares, ihr gegenüber treten. Spinoza kommt von dem Schein der Dinge nicht los.

Der Dualismus Spinoza's tritt überall da zu Tage, wo er sagt, dass das Einzelding seine Ursache nur insofern in Gott hat, als dieser bereits von einem andern Einzeldinge afficirt ist[1]). Während in den frühern Sätzen Spinoza's die Macht der Substanz jedes einzelne Wesen bestimmte, ist hier der aus seiner Unendlichkeit herausgetretene, von der Endlichkeit schon angesteckte Gott, also nicht mehr Gott im wahren Sinne, das die Einzeldinge Bestimmende. Das was die endlichen Dinge zu endlichen macht, ist: Gott afficirt durch ein Endliches, also nicht die unendliche Substanz. Das Endliche weist immer nur weiter auf ein anderes Endliches hin; an keinem Punkte seines Zusammenhanges aber auf Gott als Unendlichen. Wenn Spinoza sich in den früheren Sätzen, in denen die totale Immanenz behauptet wurde, an die völlige Abhängigkeit und Unselbstständigkeit der Einzeldinge hält, so gründet er diese Sätze auf den unvereinbaren Gegensatz zwischen der absoluten Natur der Substanz und der durchaus endlichen Natur der Einzeldinge. Würde die Substanz das Wesen eines Einzeldings ausmachen, so müsste dem Einzeldinge, ebenso wie der Substanz, Unendlichkeit, absolute Nothwendigkeit etc. zukommen, während das Einzelding doch das Gegentheil von dem allen ist. Spinoza spricht daher aus, dass die Substanz nicht zum Wesen des Menschen und überhaupt der Einzeldinge gehört und nicht das Wirkliche in ihnen bildet[2]). Das Wesen der Einzeldinge besteht in gewissen Modificationen der Substanz, d. h. in etwas wesentlich Anderm als die Substanz ist. Die Einzeldinge sind der Substanz daher fremd; sie können daher, auch ihrer Totalität nach, nicht als Folgen der Substanz aufgefasst werden.

Indem also der Anlauf genommen wird, dem Endlichen jedwedes Recht zu benehmen und es ganz im Unendlichen verschwinden zu lassen, also die übertriebene Immanenz zur Geltung zu bringen, fixirt sich das Endliche derart in seiner Scheinexistenz, dass es zum schroffen, unversöhnlichen Gegensatze des Unendlichen wird und der abstracten Identität desselben seine eigene, ebenso abstracte entgegensetzt. Schon der Begriff des Modus enthält diese Extreme in sich. Als das *in alio esse* hat der Modus einerseits die Bestimmung, sein Sein nicht durch sich selbst, sondern in einem Andern zu haben, also in diesem Andern zu verschwinden. Andererseits aber

1) I. pr. 28. II. pr. 9. u. sonst. — 2) II. pr. 10.

ist das Nur-*in-alio-esse* des Modus dem reinen *in-se-esse* der Substanz total entgegengesetzt; beide Seiten bieten einander nichts Entgegenkommendes dar; sie bleiben in ihrer abstracten Identität einander starr gegenüber. Erst Hegel ist es durch Ueberwindung der abstracten Identität gelungen, Endliches und Unendliches in Wahrheit zu versöhnen, d. h. sie derart mit einander zu vermitteln, dass in ihrer Einheit Jedem von beiden sein eigenthümliches Recht gewahrt bleibt.

§ 17.

Das Verhältniss der Modi zu einander.

Es liegt in der Natur der Sache, dass der Pantheismus Spinoza's am meisten da zurücktreten wird, wo es sich um die Feststellung der Verhältnisse und Gesetze der Einzeldinge zu einander handelt. Während aber der speculative Pantheismus auch da, wo in dem Systeme die Welt der Einzeldinge ihre Stelle findet, insofern pantheistisch bleibt, als er auch in der zersplitterten Vielheit der Einzeldinge die Einheit der Idee als das Leitende und Ordnende anerkennt: so tritt bei Spinoza, dem die Vermittlung des pantheistischen Princips mit dem individualistischen fremd ist, an dieser Stelle seines Systems der reine, nackte Individualismus und Mechanismus auf.

Da, wie wir gesehen, die abstracte Identität keine innere Entwicklung vom Niederen zum Höheren kennt, so bleibt für sie nur übrig, die verschiedenen Abstufungen und Unterschiede der Einzeldinge aus ihrer äussern Zusammensetzung und Gruppirung, also quantitativ, zu erklären. So sagt denn Spinoza ausdrücklich, dass sich die Körper allein in Bezug auf Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit, also nur in ganz äusserer Rücksicht, unterscheiden[1]). Die ursprünglichen Träger der Bewegung sind die einfachsten Körper (*corpora simplicissima*)[2]); alle Bewegungen lassen sich auf die Bewegung solcher einfachster Körper zurückführen. Durch äussere Zusammensetzung dieser einfachsten Körper entstehen die *individua secundi generis* etc., bis endlich durch Zusammensetzung aller vorhandenen kleinsten Körper die Natur als das Individuum höchster Ordnung entsteht[3]). Es wird hier somit Alles unter dem Gesichtspunkte des Aggregats betrachtet.

Alle Unterschiede der Körper müssen bei solcher Betrachtungsweise aus dem Begriffe der Bewegung folgen, denn sie ist

1) II. lemma 1. — 2) ibid. lemma 3. ax. 2. — 3) ibid. lemma 7. schol.

ja bei Spinoza das einzige unterscheidende Princip. Der Begriff der Bewegung schliesst den des Aussereinanders, und damit den Begriff der Zahl ein. Die Zahl ist nun wirklich der Gesichtspunkt, unter dem die Körper in die angegebenen verschiedenen *ordines* oder *genera* eingetheilt wurden. Aus dem Begriff des Aussereinander folgt ferner unmittelbar der Unterschied des Grösser- und Kleinerseins. Unter diesem Gesichtspunkte theilt Spinoza die Körper nach der Grösse der Oberflächen ein, mit denen ihre Theile auf einander liegen; so entsteht die Eintheilung in harte, weiche und flüssige Körper [1]).

Ebenso wie der Unterschied der Körper, so kann auch das die Einheit eines Individuums Ausmachende allein in einem bestimmten Verhältnisse der Bewegung, des Aussereinanders seiner Theile liegen. Die Dieselbigkeit in den gegenseitigen Bewegungsverhältnissen der Theile, das Beharren in einem bestimmten Verhältnisse des äusserlichen Zusammenseins ist das Princip für die Einheit des Individuums [2]). Das Individuum ist so lange ein- und dasselbe Individuum, so lange die gegenseitigen Bewegungsverhältnisse seiner Theile dieselben bleiben [3]).

Wie dieser Mechanismus auf der abstracten Identität beruht, wird recht deutlich durch das *coroll.* zu *lemma 3.* Wird der Körper *A,* so heisst es, als ruhend betrachtet, so kann von ihm nur ausgesagt werden, dass er eben ruht. Bewegt er sich späterhin, so kann dies unmöglich aus seiner Ruhe folgen; denn Ruhe ist eben blos Ruhe und nichts weiter. Dass in dem ruhenden Körper bereits ein innerer Trieb nach Bewegung vorhanden sein kann, wird von Spinoza nicht begriffen. Der Begriff der Ruhe wird als unterschiedslose Sichselbstgleichheit bestimmt; dabei muss es denn auch bleiben, da nun auch das schärfste Auge nichts darin entdecken wird, was über diesen Begriff hinauswiese. So wird Bewegung wie Ruhe etwas, das dem Körper blos von aussen übertragen wird [4]).

Derselbe Individualismus und Mechanismus findet sich auch auf Seite der Vorstellungen, wie es schon der Parallelismus, der zwischen beiden Modireihen herrscht, nothwendig macht. Doch ist es nicht nöthig, hier näher darauf einzugehen, da schon bei Erörterung der Methode Spinoza's von diesen äusserlichen Verhältnissen zwischen den Vorstellungen die Rede war [5]).

So haben wir nun zwei Welten, die den totalen Gegensatz

1) II. ax. 3 (hinter lemma 3). — 2) II. def. (hinter lemma 3); ibid. prop. 24. dem. — 3) ibid. lemma 4—7. — 4) II. lemma 3. — 5) § 7.

zu einander bilden: 1) die Substanz, als blosse Einheit ohne jede innere Vielheit und Unterscheidung, und 2) die Welt der Individuen, als blosse Vielheit ohne jede innere Einheit [1]). Da beide Welten sich als reine Extreme zu einander verhalten, so reicht keine von ihnen in die andere hinein. Auf Seite der Substanz herrscht das einseitig pantheistische, auf Seite der Individuen das einseitig individualistische Princip. So kommt der Dualismus in Spinoza's System hinein, so sehr Spinoza sich auch dagegen sträubt. Er selbst natürlich konnte nie dazu kommen, diesen Dualismus auszusprechen. Dann wäre er sich des Widerspruchs als solchen bewusst geworden und damit zugleich über sein eigenes System, über die ihm eigene Art zu denken, hinausgegangen. Er wäre nicht mehr Spinoza.

§ 18.

Das Verhältniss von Seele und Körper.

Die Verwicklungen und Widersprüche, die sich uns bei Betrachtung des Verhältnisses der Attribute zu einander (§ 14) ergaben, werden natürlich da nicht ohne Folgen sein, wo es sich um das Verhältniss zweier einander in den beiden Attributen entsprechender Modi, um das Verhältniss von Seele und Körper handelt.

1) Von einer Zusammengehörigkeit der Seele und des Körpers kann nur insofern die Rede sein, als in den parallel laufenden Zusammenhängen der beiden Attribute Seele und Körper zwei einander entsprechende Modi sind. Die Seele ist das den Körper Vorstellende, und der Körper ist das Object der Seele [2]). Seele und Körper sind so durchaus parallel neben einander gestellt, ohne wechselseitige Bestimmung durch einander, ohne Uebergreifen der einen Seite in die andere. Jedes active Verhalten der Seele gegenüber dem Körper, also jede Abhängigkeit des Körpers von der Seele, ist ebenso unmöglich als das passive Verhalten der Seele zum Körper oder ihre Abhängigkeit von ihm. Auf der einen Seite herrscht der vollständigste Idealismus, auf der andern Seite der reinste Realismus. Unter dem Gesichtspunkte der Methode Spinoza's haben wir bereits, was hier Idealismus heisst, als Rationalismus kennen

1) Es wird hierbei von den Attributen und unendlichen Modificationen abgesehen, die allerdings Mittelbegriffe sein sollen, in Wahrheit aber nicht sind.
2) II. pr. 11—13.

gelernt. Zugleich sahen wir dort, wie dieser Rationalismus, wegen der im Causalitätsverhältnisse herrschenden abstracten Identität, zum Empirismus wurde. Es ist nun auch hier zu untersuchen, ob diese durchgängige Unabhängigkeit der Seele vom Körper, dieser Idealismus consequent festgehalten wird, oder vielleicht auch in sein Gegentheil übergeht.

Indem die Seele nichts weiter als das ihren Körper Vorstellende ist, so kommt ihr durchaus kein eigenthümlicher Inhalt zu; jeder ihr eigenthümliche, körperlich nicht darstellbare Inhalt würde jenen Parallelismus zerstören. Eigenthümlich ist der menschlichen Seele nur die Form des Attributs. Gerade durch diese Form nun weist die Seele fortwährend auf den Körper hin; in der Vorstellung als solcher liegt schon die Beziehung auf ein vorgestelltes Object, und dies ist eben für alle Fälle der menschliche Körper. Indem also die Seele durchaus denselben Inhalt hat wie der Körper und eben darin, dass sie vorstellend ist, die fortwährende Beziehung auf diesen körperlichen Inhalt liegt: so liegt die Wendung sehr nahe, dass die Seele ihren Inhalt vom Körper aus empfängt und nur darum diesen begrenzten Inhalt hat, weil der Körper ihr nicht mehr darbietet.

Dieser Uebergang lässt sich noch tiefer fassen. Die durchgängige Gleichheit des Inhalts von Seele und Körper ist darin begründet, dass die Substanz überall als ein- und dieselbe wirkt. Eben damit, dass die Substanz auf dem Gebiete der Körper wirkt, wirkt sie auch auf dem des Denkens. So sehr auch die Beziehungslosigkeit zwischen Seele und Körper behauptet wird, so stellt doch die Substanz, die in beiden Attributen als ein- und dieselbe Macht thätig ist und durch diese ihre einheitliche Macht den spröden Unterschied der Attribute überwindet, die Beziehung zwischen beiden Seiten factisch her. So sehr auch Spinoza durch sein *quatenus* beide Sphären zu trennen sucht, so wirkt doch die Substanz, indem sie auf der einen Seite ihre Macht zur Geltung bringt, in ganz derselben Weise auf die andere Seite hinüber. Was liegt also näher, als diese Seite selbst als hinüberwirkend auf die andere anzusehen? Indem die Trennung ganz unvermittelt mit der Einheit, also im schroffen Gegensatze zu ihr, hingestellt wird, bricht die Einheit durch diese Trennung hindurch und bringt die getrennten Seiten in Wechselbeziehung.

Da nun weiter beide Seiten einander durchaus gleich gestellt sind, keine die höhere oder entwickeltere ist, in keiner die Substanz auf wahrhaftere Weise zum Ausdruck kommt und sich

also ein Vorzug der einen vor der andern nicht aus dem Begriffe der Sache ergibt: so ist es dem subjectiven Bedürfniss überlassen, bei diesem geforderten Hinüberwirken der einen Seite auf die andere, der Seele oder dem Körper das Uebergewicht zu verschaffen. Bedenken wir nun, dass, wie wir vorhin sahen, die Beziehung auf ihr körperliches Object schon in der Form der Vorstellung liegt (während in der Ausdehnung als solcher keine ausdrückliche Beziehung auf ihr Vorgestelltwerden zu finden ist); erwägen wir ferner, dass das Spinozische Denken, seines Formalismus wegen, nicht im Stande ist, aus sich Fortschritte zu machen: so wird im Voraus eine Begünstigung der materiellen Seite bei Spinoza zu vermuthen sein. Das Denken sieht sich viel eher veranlasst, seinen dürftigen Inhalt von aussen zu bereichern und weiterbestimmen zu lassen, als bestimmend und activ dem Körper gegenüber aufzutreten.

2) Alles dies finden wir im Systeme Spinoza's vollständig bestätigt. Sehr oft spricht Spinoza von dem Verhältnisse zwischen Seele und Körper so, als ob die Vorstellungen sich nach den körperlichen Erregungen ordneten und bestimmten; als ob der Körper eine gewisse Priorität gegenüber der Seele hätte, und von seiner Beschaffenheit die der Seele abhängig wäre. So wird von des Körpers Existenz die der Seele abhängig gemacht [1]; der Inhalt der Vorstellungen in der Seele wird nach dem Inhalte der Vorgänge im Körper bestimmt [2]. Natürlich wird nun auch der Umfang der Seele um so grösser sein, je grösser die Anzahl der körperlichen Erregungen ist, oder wie Spinoza sich ausdrückt: je empfänglicher der Körper für Eindrücke ist, um so mehr ist auch die Seele geeignet zu percipiren [3]. Das Umgekehrte wird von Spinoza nirgends ausgesprochen; überall wird vom Körper ausgegangen, und von hier der Schluss auf die Seele gemacht.

Ferner muss hier angeführt werden, dass Spinoza da, wo er die Nützlichkeit der verschiedenen Affecte für die Seele untersucht, den Maassstab hierfür in ihrer Einwirkung auf den Körper findet. Je mannichfaltiger und vielartiger der Körper afficirt wird, um so vielartiger auch die Seele; um so geschickter wird sie daher zum Auffassen der Gegenstände. Es ist somit Alles, was den Körper in einen derartigen Zustand bringt, für die Seele gut und nützlich [4]. Ein fernerer Maassstab für die Nützlichkeit der Affecte beruht darauf, dass das Wesen des Körpers in den festen gegenseitigen Bewegungsverhältnissen seiner

1) II. pr. 11. — 2) II. pr. 12. — 3) II. pr. 14. — 4) IV. pr. 38.

Theile besteht. Alles was diese Bewegungsverhältnisse des Körpers, und somit sein Wesen, erhält, ist auch für die Seele gut[1]). Von hier aus wird es begreiflich, dass Spinoza die Medicin für ein wichtiges Mittel zur Erreichung des höchsten Gutes hält[2]), und an einer andern Stelle anempfiehlt, darauf bedacht zu sein, dass der zu Wenigem geschickte Körper, den wir als Kinder haben, für Vieles passend und geeignet werde. Denn dann sei unsere Seele ihrem grössten Theile nach ewig, indem nun auch sie ihrerseits geschickt sein werde, ihrer, Gottes und der Dinge sich bewusst zu werden[3]). Schon Sigwart machte auf diese Superiorität der körperlichen Seite aufmerksam[4]); nur hätte er nicht sagen sollen, dass ein Grund dazu in Spinoza's Lehre von den Attributen, die an Werth einander doch völlig gleich seien, nicht liege. Es ergab sich vielmehr, dass die den Attributen immanente völlig einheitliche Substanz und die hieraus hervorgehende Gleichheit der Zusammenhänge in den Attributen (also das Princip der Immanenz) nothwendig dahin drängte, die durch die abstracte Identität geschaffene totale Trennung der Attribute durchbrechen und beide Seiten auf einander hinüberwirken zu lassen. So entsteht Spinoza's Neigung zum Sensualismus. Wir sagen: Neigung; denn in der That wäre es, wie K. Fischer bemerkt[5]), das grösste Missverständniss, Spinoza's Lehre vom Verhältnisse der Seele zum Körper als reinen Sensualismus aufzufassen. Allein die Neigung zum Sensualismus zeigt sich unwidersprechlich an vielen Stellen. Es nützt nichts, die *idea mentis*, wie Fischer thut, einer solchen Auffassung entgegenzuhalten, denn selbst die *idea mentis* ist nur da, insofern die Seele die Vorstellungen von den Zuständen des Körpers auffasst[6]). Auch wir haben hervorgehoben (§ 6), dass Spinoza das Selbstbewusstsein für fähig hält, aus sich die Wahrheit zu entwickeln; allein es kann nicht zugegeben werden, dass er dieser Ansicht überall treu geblieben ist.

3) Wenn auch nicht so häufig, so findet sich doch auch bei Spinoza das Bestreben, das Denken in die Ausdehnung hinübergreifen zu lassen. Die Erregungen des Körpers vollziehen und ordnen sich gemäss der Verknüpfung der Vorstellungen[7]); darum besitzen wir die Macht, die körperlichen Erregungen gemäss der Ordnung unserer Vorstellungen zu ordnen und zu verknüpfen[8]). Trendelenburg hat mit Recht auf diese ins

1) IV. pr. 39. — 2) de int. em. II, 15. — 3) V. 39. schol. — 4) H. C. W. Sigwart, Der Spinozismus, historisch u. philos. erläutert, 1839. S. 142. — 5) a. a. O. S. 410 ff. — 6) II. pr. 23. — 7) V. pr. 1. — 8) V. pr. 10.

Leibliche übergreifende Kraft des *intelligere* hingewiesen, wenn auch darin kein Scheitern des Spinozischen Grundgedankens, wie Trendelenburg will, der ihn ganz einseitiger Weise in dem Verhältnisse der Attribute zu einander findet, sondern vielmehr eine Consequenz desselben zu sehen ist[1]).

4) Die sensualistische Seite lässt sich noch weiter verfolgen. Die engen Grenzen, die der menschlichen Seele dadurch, dass sie einzig und allein ihren Körper vorstellt, gezogen sind, werden zwar einigermassen durchbrochen; aber nur insofern, als der Körper dazu den Anstoss gibt. Indem nehmlich, nach der Spinozischen Auffassung des Causalitätsverhältnisses, in jedem Zustande des eigenen Körpers die Natur der Ursache dieses Zustandes, also des fremden Körpers, mitgesetzt ist, so ist die Seele fähig, in den Zuständen ihres eigenen Körpers die Natur der fremden mitzuerkennen[2]). Doch ist dies alles eine nur inadäquate Erkenntniss, wie Spinoza ausführlich nachweist[3]), hier aber nicht ausgeführt werden kann.

Allein selbst zu adäquaten Vorstellungen bringt es die Seele auf Grundlage ihres Körpers. Durch den Begriff des *inesse* nämlich wird es Spinoza möglich, die Seele, trotz ihres Gebundenseins an die Grenzen ihres Körpers, dennoch zu adäquaten Vorstellungen gelangen zu lassen. Das was Allem gemeinsam ist, was dem Ganzen sowohl wie jedem einzelnen Theile inne wohnt, findet sich seiner ganzen Eigenthümlichkeit nach auch in den engen Grenzen des Körpers, und muss daher von der Seele, wiewohl sie über die Grenzen ihres Körpers nicht hinauskann, in adäquater Weise aufgefasst werden[4]). In dem Beweise sowohl dieses, wie des ähnlichen folgenden Lehrsatzes, geht Spinoza von den Körpern aus und macht von ihnen aus den Schluss auf das Erkennen der menschlichen Seele. — Wir wiederholen noch einmal, dass dies nicht reiner Sensualismus ist, sondern dass wir hierin blosse Spuren einer Hinneigung zum Sensualismus sehen.

§ 19.

Die notiones communes und die notiones universales.

1) Das adäquate Vorstellen, zu dem Spinoza durch den Begriff des Gemeinsamen gelangt, ist noch nach einer andern, wesentlicheren Seite zu betrachten. Das adäquate Vorstellen

1) Trendelenburg, Histor. Beiträge, II. S. 89 f. — 2) II. pr. 16. 17. — 3) II. pr. 24. ff. — 4) II. pr. 38. cf. pr. 39.

bleibt nicht, wie die *imaginatio*, bei dem Auffassen des beschränkten, isolirten Individuellen stehen, sondern es geht, vermittelst des Begriffs der Immanenz, über diese Schranken hinaus und erkennt das allen Dingen immanente Gemeinsame, also Gott und seine Attribute [1]). Das adäquate Vorstellen gehört daher wesentlich der pantheistischen Seite Spinoza's an.

Allein indem die Seele das Gemeinsame, die unzeitlichen, untheilbaren Grundbegriffe Spinoza's, erkennt, so lenkt sie doch ihre Aufmerksamkeit allein auf das Einzelne, auf ihren begrenzten Körper. Indem sie diesen ihren Körper auffasst, also ihr Erkennen durchaus nur partial und inadäquat ist, abstrahirt sie doch zugleich von allem Individuellen und fasst das Untheilbare, Einheitliche in den Dingen auf. Ihr Erkennen ist somit beides, adäquat und inadäquat zugleich. Spinoza scheint diesen Widerspruch durch seinen Begriff des Gemeinsamen zu heben, das ja in jedem Theile enthalten und daher auch bei der Auffassung jedes Theils adäquat zu erkennen sei. Spinoza will hier die totale Trennung zwischen der einen untheilbaren Substanz und den zerstückelten Einzeldingen aufheben, und spricht daher so, als ob die Substanz das blos Gemeinsame sei, also durch Summirung der in jedem Einzeldinge enthaltenen Theile der Substanz herauskäme [2]). In Wahrheit ist aber die Substanz in ihren Prädicaten nicht allein dem Einzelnen, sondern auch seiner endlosen Summe, total entgegengesetzt. Der Widerspruch lässt sich also nicht wegschaffen: indem das Vorstellen sich auf das Einzelne richtet und blosse Imagination ist, kann es in demselben Akte nicht zugleich von allem Einzelnen abstrahiren und das totale Gegentheil, adäquate Erkenntniss, werden.

Eine zweite, höhere Art der adäquaten Erkenntniss, die nicht zugleich, wie die jetzt betrachtete, ein Auffassen des zeitlich Individuellen ist, werden wir in einem andern Zusammenhange kennen lernen (s. u. § 24).

2) Einen merkwürdigen Gegensatz zu diesen dem adäquaten Denken angehörigen *notiones communes* bilden die der blossen Imagination zukommenden *notiones universales*. Es gehören dazu die abstractesten Begriffe, wie *ens, res, aliquid*, dann aber auch alle Gattungsbegriffe, wie Mensch, Stein etc. Während Spinoza in Bezug auf die Begriffe der Substanz und

1) II, 38—40; 45—47.

2) Spinoza hätte Recht, wenn die Substanz sich durch die Modi hindurchzöge, wie etwa das Gold auch durch die kleinsten Theile einer Goldmasse.

der Attribute durchaus Pantheist ist, fasst er die Gattungsbegriffe, durchaus im Sinne des extremsten Individualismus, als ganz leere, verworrene, subjective Einbildungen auf. Das Individuum hat bei Spinoza keinen Halt in der Gattung, es ist in sich gegründet, und nur die confuseste Imagination bringt die Individuen zu verschwommenen, trüben Gattungsbegriffen zusammen. Er spricht ihnen so sehr alle objective Geltung ab, dass er bei ihrer Bildung nichts als die *dispositio corporis* des Einzelnen massgebend sein lässt [1]). Ja, er setzt die Gattungsbegriffe sogar noch unter die Vorstellungen des Individuellen, die doch auch schon ganz confus sind. Denn die Gattungsbegriffe verwischen das Specifische und Unterscheidende der Einzeldinge, und verderben auf diese Weise das, was an der Imagination noch Deutliches und Unterscheidendes vorhanden war.

So wird das Individuelle als gattungslos, d. h. als in seiner Isolirtheit absolut, aufgefasst. Daher leugnet Spinoza die *absoluta facultas intelligendi, cupiendi* etc.; denn damit würde ein allgemeines, die einzelnen Acte in sich einheitlich zusammenschliessendes Vermögen des Erkennens, Begehrens etc. gesetzt. Spinoza kennt nur vereinzelte Ideen und vereinzelte Willensacte. *Intellectus* und *voluntas*, als allgemeine Vermögen genommen, sind blosse *entia rationis*, ganz aus der Luft gegriffen *(fictitiae)* und ebenso nichtig als die *lapideitas* oder *albedo* [2]). Und doch gibt Spinoza zu, dass die Gattungsbegriffe etwas bezeichnen, *in quo omnes* (z. B. *homines, lapides*) *conveniunt* [3]); sie stellen also ebenso wie die *notiones communes* etwas Gemeinsames dar und gehen wie jene über die Trennung und das abstracte Fürsichbestehen des Einzelnen hinaus. Und dennoch werden die *notiones communes* weit über, die Gattungsbegriffe weit unter die confuse Imagination der bestimmten, einzelnen Dinge gesetzt. Pantheismus und Individualismus treten sich hier auf die anschaulichste Weise gegenüber.

§ 20.

Die egoistische Grundlage in Spinoza's Lehre von den Affecten.

1) Spinoza sieht in der menschlichen Seele geradeso wie in jedem andern Einzeldinge einen vorübergehenden Modus, dessen Existenz von dem Wesen der Seele ganz unabhängig ist

1) Vgl. zu diesem Punkte besonders: II. pr. 40. schol. 1; ferner: ep. 2; de int. em. XII, 93; tract. de Deo etc. I, 6.

2) II. prop. 48; ep. 2, 9.

3) II. pr. 40. schol. 1.

und allein in der Existenz anderer ebenso zufälliger Modi ihre Ursache hat. Der einzelne Mensch ist mithin etwas ganz Unwesentliches. Eben darum fehlt dem Spinoza der wahre Begriff des Ich, des Selbstbewusstseins. Spinoza kennt zwar eine *idea mentis*, also eine *idea ideae;* allein dies Selbstbewusstsein ist doch nur ein Wissen davon, dass wir körperliche Affectionen vorstellen; d. i. von einer absoluten, totalen Zusammenfassung seiner in sich selbst, von einer unendlichen, den Gegensatz des Allgemeinen und Einzelnen in sich überwindenden, Beziehung auf sich selbst, kann hier keine Rede sein. Die menschliche Seele hat zwar einen ewigen Theil: allein sein Bestehen im *intellectus infinitus* ist frei von aller Erinnerung, Leidenschaft, überhaupt von aller Beziehung auf die Zeit [1]; er existirt in ihm als ewige Wahrheit [2], in blos logischer Abhängigkeit von den übrigen *mentes* [3]. Es kann daher im *intellectus infinitus* von einem persönlichen Ich der Seele nicht die Rede sein. Innerhalb der zeitlichen Modi aber entsteht bei Spinoza das individuelle Bewusstsein durch die Theilung der unendlichen Modireihe, durch das Herausnehmen eines gewissen Theils der Einzelideen. Das einzelne Bewusstsein bestimmt sich daher nur durch den Umfang der zu ihm gehörigen Ideen. Es fehlt ihm aber der innere, einigende Mittelpunkt; es liegt flach da und entbehrt des es vertiefenden geistigen, allgemeinen Gehalts, der absoluten geistigen Zuspitzung, in die alle Seiten des Ichs zusammenlaufen.

Nun findet sich aber in Spinoza's System, das jeden wahren Ichs entbehrt, dem einzelnen Menschen alle Berechtigung, der Substanz gegenüber, nimmt und ihn als etwas Verschwindendes setzt, eine Affectenlehre, die den Egoismus, die Betonung des Ich als eines absoluten Princips, zum Ausgangspunkte und Mittelpunkte hat. Diese Erscheinung ist nur zu begreifen, wenn daran festgehalten wird, dass im Denken Spinoza's die abstracte Identität den Pantheismus an allen Punkten in den Individualismus hinüberführt. Diese individualistische Seite, die sich uns bereits in den verschiedensten Formen gezeigt hat, tritt hier in der Gestalt des Egoismus auf. Es sei hier in Kürze der Nachweis versucht, wie die abstracte Identität die Grundlage dieses Egoismus bildet.

2) Der oberste Grundsatz dieser Lehre ist in dem Satze ausgesprochen, dass jedes Ding, so viel an ihm ist, in seinem Sein zu beharren strebt [4]. Dieser Satz gründet sich ganz direkt

1) V. pr. 21. 22. 23. u. sonst. — 2) V. pr. 37. — 3) V. pr. 40. schol. — 4) III. pr. 6: unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.

auf die abstracte Identität. Denn gemäss dieser gibt es innerhalb eines Dinges nichts, was ihm entgegengesetzt wäre und seine Existenz zerstörte [1]. So lange also diese Zerstörung nicht von aussen kommt, verharrt das Ding in seinem Sein; denn es fehlt ihm eben Alles, wodurch es sich selbst aufheben könnte. Die Selbstbehauptnng des Dinges ist daher zunächst nur etwas Negatives; sie entsteht nur aus dem Mangel einer innern zerstörenden Ursache. Jener oberste Grundsatz der Affectenlehre aber spricht von einem positiven Streben *(conari)*, in seinem Sein zu verharren. Es wird hiermit die formale, ruhige Identität eines jeden Dinges mit sich, das gleichgiltige Beharren in seinem Dasein, zu einer realen Macht, zu dem eigentlich Wesentlichen und Wirklichen des Dinges erhoben [2]. Die logische ruhige Uebereinstimmung mit sich wird so zu einem positiven Streben, in Uebereinstimmung mit sich zu bleiben; diese energische Identität wird sich daher auch darin zeigen, dass sie die Störungen abwehrt und durch Aufhebung dieser Störungen sich selbst wieder herzustellen sucht [3].

Der an sich nichtige Modus hat auf diese Weise einen Mittelpunkt in sich selbst; sein Wesen, das im Nichtsein besteht, ist somit etwas in sich Seiendes. Schon Trendelenburg hat diesen Widerspruch scharf hervorgehoben [4]; allein er blieb dabei stehen, ohne die andere Seite hervorzuheben, nach welcher dieser Widerspruch als die volle Consequenz des Spinozischen Grundgedankens erscheint. Durch die überall mit seinem Pantheismus verbundene abstracte Identität kam es, dass, gegenüber der unterschiedslosen Substanz, dem Alles absorbirenden Sein, sich die endliche Welt in ihrer Nichtigkeit fixirte und ihre Unselbstständigkeit verselbstständigte [5]. Es ist nur eine weitere Folge der abstracten, überall zersetzend wirkenden Identität, dass auch jeder Theil in dieser endlichen Welt, jeder einzelne Modus sich in sich fixirt, sich einen eigenen starren Mittelpunkt gibt und sich so gegen sein Aufgehen in die Substanz aufs Aeusserste stemmt.

Indem nun das allgemein geltende Streben, in Identität mit sich zu verharren, auf die menschliche Seele bezogen wird, so heisst es *voluntas;* auf Seele und Körper bezogen, heisst es *appetitus*, oder wenn das Bewusstsein von diesem Streben hervorgehoben wird: *cupiditas* [6]. Es ist dies der eigentliche Grundaffect der menschlichen Seele. Ihm gesellen sich zwei

1) III. pr. 4. 5. — 2) III. pr. 7. — 3) z. B. III. pr. 13. — 4) a. a. O. II. S. 80 ff. — 5) vgl. § 16. — 6) III. pr. 9. schol.

andere bei, die Spinoza, genau genommen, eigentlich nicht mehr *affectus primarii* nennen sollte. Das Streben der menschlichen Seele, in ihrem Sein zu verharren, kann von aussen Störungen und Hemmungen, ebenso gut aber Unterstützung und Förderung erfahren. Im ersten Falle wird jenes Streben der Seele vermindert und gehemmt; im zweiten Falle erhöht und befriedigt. Das Bewusstsein jenes gehemmten Strebens ist die Traurigkeit; das Bewusstsein des befriedigten Strebens ist die Fröhlichkeit[1]).

Es ist zu beachten, dass die Förderungen und Hemmungen des Strebens, in seinem Sein zu verharren, nur von aussen kommen können. Ist nun von aussen einmal eine Vermehrung des Strebens eingetreten, so wird das Streben nun dahin gehen, diese vermehrte Macht in ihrem Sein zu erhalten. Spinoza bleibt aber dabei nicht stehen, denn er spricht oft[2]) von einem Streben, seine Macht zu vermehren, also aus sich heraus eine Erhöhung seiner Macht zu erzeugen. Es ist damit bereits der Anfang gemacht, die starre, abstracte Identität zu verlassen.

Dies ist die allgemeine Grundlage der Affecte. Sie ist wie gezeigt durchaus individualistisch und egoistisch[3]). Spinoza leitet nun aus den drei Grundaffecten alle weiteren Affecte ab. Mit Rücksicht auf unsern Zweck hat dies grösstentheils combinirende und in Tautologien sich ergehende Verfahren kein Interesse.

Nur beiläufig soll zum Beweise, wie bei Spinoza der Egoismus auch in der weiteren Entwicklung der Affecte sich als Grundlage zeigt, ein Beispiel unter vielen herausgewählt werden. Wenn Spinoza z. B. sagt, dass wir selbst Freude empfinden, wenn wir das, was wir lieben, sich freuen sehen, so hat dies anscheinend uneigennützige Glück, das wir in dem Glücke des geliebten Gegenstandes empfinden, allein darin seinen Grund, dass der geliebte Gegenstand die Ursache unserer Machtvermehrung ist und er diese Wirkung auf uns in um so höherm Grade ausübt, je mehr seine eigene Macht, d. h. sein eigenes Glück und Frohsein erhöht wird[4]).

1) III. pr. 11. schol.; pr. 57. dem.

2) z. B. III. pr. 12.

3) Als äusserlicher Beleg für den individualistischen Character der Spinozischen Affectenlehre kann die Aehnlichkeit angeführt werden, welche der Herbart'sche Begriff der Selbsterhaltung gegen äussere Störungen und Hemmungen mit dem entsprechenden Spinozischen Begriffe hat.

4) III. pr. 21.

§ 21.

Das Aehnlichkeitsprincip in Spinoza's Affectenlehre.

Während bei der Ableitung der meisten Affecte einer der drei Grundaffecte (also die Freude, die wir über Jemanden empfinden etc.) vorausgesetzt ist, geht Spinoza bei der Begründung einer Gruppe von Affecten davon aus, dass uns die Menschen zunächst ganz gleichgiltig gegenüberstehen. Diese Affecte beruhen allein darauf, dass die Menschen uns ähnlich sind. Wir werden nehmlich, so lehrt Spinoza, wenn wir einen für uns gleichgiltigen, aber ähnlichen Gegenstand irgendwie afficirt sehen, von eben demselben Affecte ergriffen[1]) Nun sind aber die Menschen unter einander ähnlich. Es findet daher zwischen ihnen diese *imitatio affectuum* statt, die sich in Bezug auf die Traurigkeit als Mitleid, in Bezug auf die Begierde als Nacheiferung etc. zeigt[2]).

Es ist dies ein neues Princip in der Ableitung der Affecte; denn auch zwischen den einander gleichgiltigsten Menschen bringt der blosse Umstand, dass sie einander ähnlich sind, eine Uebereinstimmung in den Affecten hervor. Es ist hier nicht die Vermehrung der eigenen Macht, worauf es ankommt; ich mag noch so sehr auf Erhöhung meiner Fröhlichkeit ausgehen, so findet doch, sobald ich etwas mir Aehnliches traurig sehe, eine Verminderung meiner Fröhlichkeit, also meiner Macht, statt. Es ist hier etwas über das ganz Individuelle Hinausgehende, das allen Individuen Gemeinsame, was eine solche Macht über die Affecte der einzelnen Individuen ausübt. Diese Aehnlichkeit gründet sich nicht etwa auf gewisse zusammenstimmende Eigenthümlichkeiten einiger Individuen, sondern es ist die ziemlich inhaltsleere Aehnlichkeit, wie sie zwischen allen Menschen besteht. Wie früher das egoistische Princip, so wird jetzt das Aehnliche und Gemeinsame ganz einseitig gefasst. Man begreift darum gar nicht, wie das, nichts Individuelles in sich enthaltende Aehnliche in allen Menschen solch eine Macht über die Individuen ausüben kann[3]).

Weil aber dies allen Menschen Gemeinsame so bestimmungslos und abstract auftritt und nicht als das in jedem Individuum Wesentliche, seine allgemeine, nothwendige Bestimmung Ausmachende gefasst wird, so erscheint es als etwas den einzelnen

1) III. pr. 27.

2) III. pr. 27. schol. 1. 2; pr. 29. schol.

3) Der Beweis, den Spinoza zu pr. 27 gibt, ist darum auch sehr mangelhaft.

Individuen Zufälliges, in dem sie durch keinerlei innere Nothwendigkeit zusammentreffen. So wird die Seite, in der sie einander ähnlich sind, ebenfalls zu einer ihrer individuellen Seiten unter vielen anderen. Weil also das allgemeine, über das Individuelle hinausgehende Princip, das hier zur Geltung kommt, noch ganz oberflächlich, unter der ganz äusserlichen Form der Aehnlichkeit genommen wird, so wird auch das Mitleid, Wohlwollen und die andern sich auf dies Princip gründenden Affecte zu etwas ganz Oberflächlichem, zu einer blinden, mechanischen Nachahmung der Affecte[1]). Recht deutlich wird dies besonders dadurch, dass Spinoza als Erfahrungsbeleg die Erscheinung anführt, dass die Kinder schon darum, weil sie einen Andern lachen oder weinen sehen, selbst zu lachen oder zu weinen beginnen[2]). — Eine tiefere Auffassung dieses Aehnlichkeitprincips wird uns noch späterhin begegnen (s. u. § 25).

§ 22.

Die Begriffe gut und schlecht in ihrem Verhältnisse zur Grundlage der Affectenlehre.

1) Da auch das Aehnlichkeitsprincip nicht weiter als zu einer oberflächlichen Nachahmung der Individuen als solcher unter einander führt, so kann der Satz ausgesprochen werden, dass bei Spinoza das Grundprincip alles geistigen Thuns in der Auswirkung seiner eigenen individuellen Natur, in der Bethätigung seiner selbst als einer Macht, in der einfachen Setzung seines eigenthümlichen Wesens besteht. Die Tugend ist nichts Anderes als dies Setzen seiner eigenthümlichen Macht[3]). Und ebenso ist unter Vollkommenheit das Wesen eines Dinges zu verstehen, so weit es in eigenthümlich bestimmter Weise existirt und wirkt[4]). Vollkommenheit und Realität fallen somit zusammen[5]). Somit ist Tugend und Vollkommenheit nichts Seinsollendes, nichts der natürlichen Seite des Menschen Jenseitiges und gegen sie feindlich Sichkehrendes. Sie sind somit keine moralischen, sondern blosse Naturbegriffe. Das Individuum ist darum um so vollkommener und tugendhafter, je mehr Realität und Macht es besitzt, je mehr es sich factisch geltend machen kann[6]). Die Erhaltung und Bewährung des individuellen Seins ist das einzige Fundament aller Tugend und allen Glücks[7]).

1) III. pr. 27. 29. 31. 32. — 2) III. pr. 32. schol. — 3) IV. def. 8. — 4) IV. praef. (ed. Bruder, pag. 332). — 5) II. def. 6. — 6) IV. pr. 20. dem. — 7) IV. pr. 18. schol.; pr. 22. cor.

Natürlich wird sich auch der Gehalt der Begriffe gut und schlecht nach diesem für alle praktischen Begriffe geltenden Gesichtspunkte bestimmen. Erst dadurch, dass etwas in der Richtung der von unserer Natur ausgehenden Wirkungen liegt, dass es sich in unserer Machtsphäre, also unter den von uns erstrebten Gegenständen befindet, gilt es uns als gut[1]). Da wir nun nach dem streben, was unsere Macht erhöht, also in uns den Affect der Fröhlichkeit hervorruft, so nennt Spinoza alles das gut, was uns fröhlich macht[2]). Jede Art der Fröhlichkeit ist gut, jede Art der Traurigkeit ist schlecht[3]). Ebendasselbe sagt Spinoza, wenn er das Gute durch das, was uns nach unserer Ueberzeugung nützlich ist, definirt[4]). Denn nützlich wird etwas dadurch für uns, dass sich unser Streben, sich selbst zu erhalten, unser Begehren darauf richtet. Das Individuum wird nicht vom Guten als von einer allgemeinen Macht durchdrungen und beherrscht; vielmehr bestimmt die Macht des Individuums die Begriffe des Guten und Schlechten und gibt ihnen ein zufälliges Gepräge. Diese Zufälligkeit wird besonders durch den weiten Spielraum deutlich, welchen Spinoza dem aus der subjectiven Verschiedenheit der Menschen entspringenden Einflusse auf die Bildung der Affecte lässt. Wie die Erregungen des Körpers von der Beschaffenheit seiner so mannichfach zusammengesetzten Natur, so sind auch die Affecte der Seele: Liebe, Hass etc., und mithin auch ihre Urtheile über gut und schlecht, ganz und gar von der jedesmaligen individuellen Beschaffenheit der Seele abhängig[5]). Spinoza kann darum auch die Begriffe gut und schlecht in eine Reihe mit warm und kalt, also mit den allerindividuellsten Empfindungen stellen[6]).

2) Allein Spinoza bleibt bei diesem niedrigen Gesichtspunkte nicht stehen. Wir wollen hier noch nicht darauf hinweisen, dass Spinoza dadurch, dass er der Erkenntniss die höchste Macht zuschreibt, zu einem gewissen objectiven Unterschiede zwischen gut und schlecht gelangt. Davon soll später gehandelt werden (s. u. § 25). Nur dies sei hier hervorgehoben, dass gerade, indem sich für Spinoza die Unterschiede von gut und schlecht auf die Vergleichung zwischen der grössern und geringern Macht der Einzelnen stützen, diese Begriffe nur der zerstückelnden, das Einzelne für sich ins Auge fassenden Betrachtung angehören und darum für den Alles zugleich und *sub specie aeternitatis* begreifenden Philosophen verschwinden[7]). Wenn die Zurück-

1) III. pr. 9. schol. — 2) IV. app. cap. 30. — 3) III. pr. 39. schol. — 4) IV. def. 1. 2. — 5) III. pr. 51. — 6) I. app. (pag. 220). — 7) IV. pr. 73. schol. tract. polit. cap. II, 8.

führung der Begriffe gut und schlecht auf die individuelle Macht als eine Herabsetzung derselben erscheint, so geschieht diese Herabsetzung doch nur durch die verworrene, verstümmelnde Einbildung, also durch die allerschlechteste Art des Erkennens. Von dem hohen Standpunkt, welcher Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, also in durchgängiger Vollständigkeit, erkennt, erleiden jene Begriffe keine Erniedrigung: denn sie verschwinden überhaupt für ihn. Würden die Menschen mit adäquater Erkenntniss, d. h. frei, geboren, so würden sie die Begriffe von gut und schlecht gar nicht bilden[1]).

Wer wird hier nicht an Hegel erinnert, bei dem schliesslich in dem allmächtigen Begriffe des Vernünftig-nothwendigen, dessen Entwicklung sich zuhöchst in dem allgewaltigen Gange der Weltgeschichte, in dem Fortschreiten und Zusichselbstkommen des Weltgeistes offenbart, das Recht und Unrecht des Einzelnen, der Familien und Staaten seine Unterordnung findet? Vor diesem höchsten Standpunkte kann sich das Moralische und Sittliche, so wie es das Individuum oder ein Volk von seiner Isolirtheit und bestimmten Entwicklungsstufe aus als absolut geltend hinstellt, in dieser absoluten Geltung nicht halten.

Der wesentliche, tiefgehende Unterschied aber zwischen Hegel und Spinoza ist der, dass Hegel den sittlichen Standpunkten der verschiedenen Zeiten und Völker eine objective, im vernünftigen Weltgange begründete, also selbst sittliche Grundlage gibt, und diese darum nicht, wie Spinoza, vor dem absoluten, sich gleichsam in Gott stellenden Standpunkt verschwinden, sondern sie in diesem Zusammenhange des sich entwickelnden Weltgeistes als Momente aufgehoben werden und so ihre relative Berechtigung finden lässt. Hegel macht eben den Begriff des vernünftigen Selbstzwecks, den Spinoza wegen seines abstracten Standpunktes nicht kennt (§ 11), zum objectiven Weltbegriff, und bleibt daher auch da, wo seine Weltbetrachtung den höchsten, auch über Staat und Volk hinausgehenden Standpunkt einnimmt, auf wahrhaft sittlicher Grundlage. Spinoza hingegen muss einerseits die sittlichen Begriffe dem ganz individuellen Urtheile anheimgeben; andererseits bringt er es da, wo er diesen individuellen Standpunkt verlässt, nur zum Begriffe der blinden, vernunftlosen, allgewaltigen Macht, vor der die Betrachtung des Individuellen ganz verschwindet, also zu einer blos abstracten Allgemeinheit. Wäre Spinoza im Stande, diese Allgemeinheit concret zu fassen, in sie also das Princip der Besonderung

1) IV. pr. 64. 68.

und Einzelwerdung hineinzusetzen, dann wäre diese allgemeine Macht zugleich auch vernünftig und zweckvoll, und die Weltbetrachtung, im Einzelnen wie im Grossen, eine wahrhaft sittliche.

§ 23.

Die Auflösung der Affecte in Denkvorgänge.

1) Wir haben bis jetzt das individualistische Moment in Spinoza's Affectenlehre insoweit verfolgt, als es sich in Folge der totalen Trennung zwischen der Substanz und den Modis, also in Folge der das Verhältniss dieser beiden Extreme beherrschenden abstracten Identität, geltend machte. Wegen der übertriebenen Immanenz von Substanz und Modis trat die schroffste Trennung ein; die Modi blieben ausserhalb der Substanz stehen, und ein jeder von ihnen bildete nun einen Mittelpunkt für sich.

Aber auch von einer andern Seite her macht sich in der Affectenlehre das Moment der abstracten Identität geltend. Diese hatte, wie wir sahen (§ 14), nicht nur zwischen Substanz und Modis, sondern auch zwischen den verschiedenen Attributen die totale Trennung und Beziehungslosigkeit herbeigeführt. Dies abstracte Verhältniss zwischen den Attributen macht sich nun in der Affectenlehre in folgender Weise geltend.

Indem das Attribut des Denkens dem der Ausdehnung schroff und unvermittelt gegenüber steht, gibt es innerhalb der Ausdehnung gar kein Bewusstsein, während innerhalb des Denkens Alles bewusst ist. Zwischen unbewusster und bewusster Natur findet kein Uebergang, keine Vermittlung statt. Ebenso wenig gibt es auf der Seite des Denkens eine qualitative Entwicklung und Abstufung; das Bewusstsein ist auf dieser Seite überall so vollständig wie auf der andern Seite die bewusstlose Ausdehnung. Da nun Spinoza die Gefühle unmöglich auf die Seite des völlig Bewusstlosen stellen kann, bleibt ihm nichts anderes übrig als sie in bewusstes Denken aufzulösen. Fröhlichkeit, Traurigkeit etc. gehören einer wesentlich andern Bewusstseinsstufe an als das theoretische Denken. Allein indem Spinoza kein Zwischengebiet zwischen dem bewussten Geistesleben und der todten Ausdehnung kennt, und für ihn innerhalb des Geistes Alles schlechthin bewusst ist, so wird Spinoza, in dem Bestreben, die Gefühle begrifflich zu erfassen, diese selbst zu theoretischen bewussten Denkzuständen machen.

2) Gehen wir auf das Einzelne ein, so besteht das Grundstreben der Seele darin, sich in ihrem Sein zu erhalten. Die

menschliche Seele besteht nun aus adäquaten und inadäquaten Ideen; also wird ihr Grundbestreben darin bestehen, sich in diesem ihrem Denken zu erhalten, ihr Denken zu bejahen [1]). Dies ist der Grundaffect der Seele; alles Weitere wird denselben theoretischen Character tragen müssen.

Der Grundaffect der Selbsterhaltung zeigt sich in vielen einzelnen Begehrungen und Strebungen, die nach der äussern Veranlassung, durch die sie entstehen, verschieden gestaltet sind. Tritt eine Hemmung von aussen ein, so sucht die Seele die hemmenden Ursachen von sich auszuschliessen oder, mit Spinoza zu reden, solche Dinge sich vorzustellen, welche die Existenz der hemmenden Vorstellungen ausschliessen [2]). Erfolgt von aussen her eine Unterstützung oder Förderung der Macht zu denken, so sucht die Seele sich das, was diese Unterstützung verursacht, aus aller Kraft vorzustellen [3]). Auch die einzelnen Willensacte oder *volitiones* sind daher rein theoretischer Natur; sie gehen auf das *affirmare* und *negare* einer *imaginatio* aus [4]). Der Wille wie die einzelnen Willensacte haben darum nichts mit einem realen Streben, einem in die Wirklichkeit hinausgehenden Begehren zu thun; *voluntas* ist das Vermögen, wodurch die Seele das Wahre bejaht und das Falsche verneint [5]); und die einzelnen *volitiones* sind solch einzelne Affirmationen und Negationen [6]). Da nun mit der wahren Idee die Bejahung ihrer selbst und die Verneinung ihres Gegentheils unmittelbar verbunden ist, so kann Spinoza sagen, dass *voluntas* und *intellectus* ein und dasselbe sind [7]).

Wenn Spinoza an vielen Stellen von der *cupiditas* sagt, dass sie von der *voluntas* verschieden sei und in einem wirklichen Verlangen und Verabscheuen der Seele bestehe [8]), oder dass sie das von einem Affecte zum Handeln *(ad agendum)* bestimmte Wesen des Menschen sei [9]): so darf man darum nicht meinen, dass hiermit der Seele ein vom theoretischen Denken unterschiedenes, nach Aussen gehendes Streben und Handeln zugeschrieben werde. Denn Spinoza erklärt ausdrücklich, dass er unter *cupiditas* und *appetitus* ein Streben verstehe, das auf Seele und Körper zugleich bezogen wird. Jenes *appetere* und *aversari*, wie auch das *agere* ist ganz allein auf Rechnung des Körpers zu setzen [10]). Neben der der Seele zukommenden

1) III. pr. 9. — 2) III. pr. 13. — 3) III. pr. 12. — 4) III. pr. 25. 26. — 5) II. pr. 48. — 6) II. pr. 49. dem. — 7) II. pr. 49. coroll. — 8) II. pr. 48. schol. — 9) III. pr. 56. dem.; ibid. affect. def. 1.

10) III. pr. 2. schol. Hier wird ausdrücklich auf die Seite der Seele das decretum oder die Affirmation einer Vorstellung, auf die Seite des Körpers aber appetitus und determinatio gestellt.

potentia cogitandi läuft parallel die *potentia agendi* des Körpers [1]); der *conatus* der Seele bezieht sich allein auf das Bejahen oder Verneinen der Vorstellungen; der diesem durchaus correspondirende *conatus* des Körpers auf die reale Aneignung oder Entfernung, kurz auf die Verwirklichung des Vorgestellten [2]).

3) Es ist überflüssig, weil selbstverständlich, zu zeigen, wie auch Fröhlichkeit und Traurigkeit durchaus theoretischer Natur sind. Denn Fröhlichkeit ist eben das Streben nach Selbsterhaltung, insofern es gefördert, und Traurigkeit, insofern es gehemmt ist [3]). Beide hängen so mit dem, wie gezeigt, durchaus theoretischen Grundaffect der Selbsterhaltung aufs Engste zusammen.

Weil so das ganze Gefühlsleben ein theoretisches Verhalten der Seele ist [4]), musste es Spinoza auf solche Affecte zurückzuführen suchen, die am Wenigsten einen kräftigen, leidenschaftlichen Character zeigen. Fröhlichkeit und Traurigkeit sind solche ruhige Affecte; auf sie reducirt daher Spinoza alle, auch die heftigsten, leidenschaftlichsten, mit den stärksten Begehrungen verbundenen Gefühle.

4) Es ist interessant zu sehen, wie hier auf dem Gebiete der Modi sich die Folgen der in den Grundbegriffen Spinoza's liegenden Widersprüche kreuzen und abschwächen. Der so ausgeprägt egoistische Character der Affecte hatte, wie gezeigt, in dem unvermittelten Gegensatz der Substanz und Modi seinen Grund. Der ebenso unvermittelte Gegensatz zwischen den Attributen hat nun den theoretischen Character der Affecte zur Folge, und schwächt so den Egoismus der Affectenlehre ab. Denn das Denken ist ja durchaus leidenschaftslos und prägt am Wenigsten die Eigenthümlichkeit des Individuums aus. So treten sich die Wirkungen der von zwei Seiten her wirkenden abstracten Identität ausgleichend und abschwächend entgegen.

In dem Bestreben, die Affecte begrifflich zu erfassen und sie aus dem Principe der menschlichen Seele abzuleiten, steht Spinoza der modernen speculativen Philosophie nahe; wie er sich andererseits hierin im Gegensatze mit jenem Empirismus befindet, der, mag er nun idealistisch oder realistisch gestaltet sein, gewisse unbegreifliche Thatsachen des Bewusstseins annimmt und besonders die Gefühle als etwas Unfassbares und Undefinirbares ansieht. Spinoza that den Gefühlen die Ehre an, sie als ein für das Begreifen würdiges Object anzusehen. Allein

1) III. pr. 11. 12. 13. u. sonst.
2) III. pr. 28. dem.
3) III. pr. 57. dem.
4) Dies erhellt auch aus der generalis definitio affectuum (pag. 327 f.).

indem er sie mit dem Gedanken durchdringen wollte, lösten sie sich selbst in Gedanken und bewusste theoretische Denkvorgänge auf. So ging die Eigenthümlichkeit des Gefühls als solchen bei Spinoza verloren.

§ 24.

Die menschliche Seele unter der Herrschaft der Vernunft.

1) So sehr auch der Spinozismus in seiner Affectenlehre auf egoistischer Grundlage ruht, so bringt er es im Grunde genommen doch zu keinem eigentlichen Egoismus. Wenn auch der einzelne Modus sein Centrum in sich zu finden und zu erhalten sucht, so ist es doch immer nur seine eigene Nichtigkeit, die er bejaht; in Wahrheit setzt er sich als etwas, dessen Wesen darin besteht, nicht zu sein. Jeder Modus ist dieser bestimmte Modus durch die Begrenzung, durch die *determinatio* von aussen, also durch die Negation. Diese ist es, die den Modus macht und ihm durch den Mangel seine eigenthümliche Individualität gibt. Das Individuum ist daher nichts Positives. Während es auf Erhöhung seiner Macht ausgehen soll, bleibt es immer von aussen bestimmt und ist nicht selbst die alleinige Ursache seiner Handlungen. Um wirkliche Macht zu erlangen und sein Wesen als etwas Positives zu bejahen, muss das Individuum diese Determinationen von aussen, diese Eingriffe in seine Causalität, oder was dasselbe ist, die Unvollständigkeit und Getheiltheit seiner Vorstellungen zu beseitigen suchen. Es muss die inadäquaten Ideen ablegen; denn durch diese kommt es, dass das Individuum nicht die alleinige Ursache seiner Handlungen ist und fortwährend von aussen bestimmt, gehemmt und so von der Negation abhängig gemacht wird. Nur durch den Besitz von adäquaten Ideen stellt es seine Individualität in ihrer Wahrheit und vollen Macht her. Denn nun folgt Alles allein aus der Natur des Individuums; es ist nun Herr seiner Wirkungen.

So steht der *virtus* im allgemeinen Sinne (§ 22) eine höhere *virtus*, eine Tugend im eminenten Sinne gegenüber [1]). Diese absolute Tugend (*virtus absoluta*) besteht eben darin, dass der Mensch nach adäquater Erkenntniss und Einsicht strebt [2]), seinen Intellectus zu vervollkommnen, d. i. Gott, die göttlichen Attribute und Alles, was daraus mit Nothwendigkeit folgt, zu erkennen [3]), sein ganzes Leben auf Grundlage solcher adäquaten Erkenntnisse

1) IV. pr. 23. 24. 28. u. sonst. — 2) IV. pr. 26. — 3) IV. app. cap. 4.

einzurichten (*ex ductu rationis vivere*) [1]) und darin seine höchste Seelenruhe [2]) und grösstes Glück [3]) zu finden sucht. Von hier aus betrachtet ist alles Dasjenige gut, was das adäquate Erkennen und das vernunftgemässe Leben fördert; alles aber schlecht, was daran hinderlich ist [4]).

Das, was das Wesen eines solchen Menschen constituirt, sind die adäquaten Ideen; diese enthalten nichts Subjectives, Eigenthümliches; sie sind durchaus objectiver, allgemeiner Natur. Während also das Individuum zur vollständigen Bejahung seiner eigenthümlichen Natur, zur Bewährung seiner vollen Macht gelangen wollte, ist es zu einer Summe von farblosen, allen möglichen Individuen auf gleiche Weise zukommenden, objectiven Wahrheiten geworden. Das Individuum, indem es zur vollständigen Ausprägung seiner Natur gelangen will und alle Unvollständigkeit und Abhängigkeit abstreift, bringt sich eben damit um alles Eigenthümliche und Individuelle. Der Pantheismus Spinoza's kennt eben nur die Zerstückelung und Theilung der Modi als Individualitätsprincip. Wird nun diese Zerstückelung und Theilung der Modi aufgehoben — wenn auch anscheinend zu dem Zwecke, um die volle Macht des Individuums herzustellen — so geht doch damit das eigentliche Individuum verloren. Verfolgen wir den Uebergang dieses ethischen Individualismus in den ethischen Pantheismus weiter, so ist es zunächst eine Consequenz aus dem Bisherigen, dass Spinoza dem affectlosen, farblosen *intelligere* die Macht über die Affecte und Leidenschaften einräumt. Sobald wir eine klare und bestimmte Vorstellung von unsern Affecten bilden, hören sie auf ein Leiden zu sein [5]). Ebenso gelangt der Mensch dadurch, dass er die Dinge in ihrem nothwendigen Zusammenhange erfasst, zu einer gewissen Herrschaft über die Affecte [6]). Ja, Spinoza, der sonst nicht müde wird, die Abhängigkeit der Vorstellungen von den Erregungen des Körpers zu wiederholen, spricht ausdrücklich dem freien Menschen, der so zu sagen individualitätslos ist, die Macht zu, die Erregungen des Körpers nach der Ordnung des Verstandes zu ordnen und zu verknüpfen [7]) [vgl. § 18] [8]). Indem der freie

1) IV. pr. 24. — 2) IV. pr. 52. — 3) IV. app. cap. 4. — 4) IV. pr. 27. app. cap. 8. — 5) V. pr. 3. 4. — 6) V. pr. 6. — 7) V. pr. 10.

8) Auch hier kann bemerkt werden, dass Spinoza selbst da, wo er die höchsten, erhabensten Gedanken ausspricht, in ganz äusserliche und mechanische Vorstellungsweisen hineingeräth. Die Macht, die der Alles als nothwendig betrachtende Philosoph über die Affecte hat, leitet Spinoza (V. pr. 6, gestützt auf V. pr. 5 und vermittelst dieser Prop. auf III. pr. 49) daraus ab, dass in der Vorstellung des Nothwendigen der unendliche Zusammenhang der Dinge mitgesetzt ist, die Seele sich also

Mensch von seinen Affecten eine klare, adäquate Erkenntniss gewinnt, bezieht er sie auf die Idee Gottes als auf ihre Ursache [1]). Da in dieser Erkenntniss eine Erhöhung seiner Macht liegt, so verbindet sich unmittelbar mit dieser Erkenntniss die Freude über sie, und darum auch über ihre Ursache, d. i. Gott. Damit ist unmittelbar die Liebe zu Gott gegeben [2]). Sie füllt den ganzen Sinn des freien, die Dinge adäquat erkennenden Menschen aus [3]).

2) Es ist zu beachten, dass Spinoza in allen bisher angeführten Lehrsätzen die adäquat erkennende Seele noch im Zusammenhange mit den andern endlichen, zeitlichen Modis stehend betrachtet. Sie ist nur insofern von den Störungen und Hemmungen befreit, als jene Ideen, aus denen sie gebildet wird, ganz und unzerstückelt in sie fallen. Damit ist aber ihre Begrenzung durch andere endliche Modi nicht ausgeschlossen, vielmehr ebenso wie früher gefordert. Spinoza hält hier noch die Stufe der niedrigern adäquaten Erkenntniss (wie sie § 19 erörtert ist) fest, die nur durch die Vermittlung der Betrachtung des vereinzelten Endlichen (wie hier der Affecte) zur Erkenntniss Gottes gelangt und die darum Gott und seine Attribute nur unter dem Gesichtspunkte des blos Gemeinsamen auffassen kann. Auf diesem Standpunkte correspondirt der adäquat erkennenden Seele noch durchaus ihr endlicher, zeitlicher Körper. Doch kann Spinoza dabei nicht stehen bleiben, wie dies im Wesen der Sache selbst liegt. Indem nämlich die Seele adäquat erkennt, also die Dinge in ihrer Nothwendigkeit, in ihrem Zugleichsein oder so wie sie in Gott sind, auffasst, wird ja das Wesen der Seele selbst von diesen nothwendigen, ewigen Vorstellungen gebildet. Die Seele selbst wird also zu einem ewigen Modus; sie ist nun in Gott, worunter nur verstanden werden kann, dass sie zu dem ewigen *infinitus intellectus* gehört, der ja von solchen ewigen Modis gebildet wird [4]).

Spinoza erklärt *V. pr. 20. schol.* ausdrücklich, dass er von nun an die Seele *sine relatione ad corpus* betrachten wolle, und *V. pr. 41. dem.* sagt er, dass erst im 5. Theil der Ethik die Ewigkeit der Seele zur Sprache gekommen sei. Das auch schon in den frühern Theilen vorkommende adäquate

in ihrer Betrachtung des Nothwendigen über die Vielheit der mit einander verknüpften Ursachen zerstreut und so der Affect, der aus der als nothwendig betrachteten Sache entspringt, zertheilt und auf diese Weise verringert wird. Dieselbe Auflösung von wahrhaft qualitativen Verhältnissen in quantitative findet sich auch in der dem. zu V. pr. 7.

1) V. pr. 14. — 2) V. pr. 15. — 3) V. pr. 16. — 4) V. pr. 40. schol.

Erkennen Gottes bezieht sich daher nicht auf die Seele als einen ewigen Modus, sondern auf die im zeitlichen Zusammenhang der Modi befindliche Seele.

Schon früher war bei Spinoza von den noch nicht zeitlich existirenden, sondern erst in den Attributen und der *idea Dei* enthaltenen Modis die Rede [1]). Demgemäss wird nun auch von der menschlichen Seele behauptet, dass es in Gott ein zeitloses, ewiges Sein derselben gibt [2]). Nach dieser Seite hin ist die Seele von der Dauer des Körpers unabhängig [3]). Einbildung, Erinnerung, wie überhaupt alle zeitlichen Beziehungen der Seele gehen mit dem Körper zugleich zu Grunde. Ihr ewiges Sein bezieht sich allein auf ihre adäquaten Ideen [4]). Würden die unendlichen Modificationen blosse Summen der endlichen Modi sein, dann wäre es unmöglich, dies ewige Sein der Seele unterzubringen. Denn sollte es blos in dem Zusammenhange der endlichen Modi seine Stelle haben, dann müssten die adäquaten Ideen, aus denen es besteht, unfehlbar mit der Auflösung des Körpers in seine Theile zugleich zertheilt und zerstückelt werden. Es bleibt hier nur übrig, die unendlichen Modificationen als etwas von dem blossen Zusammenhange der endlichen Modi wesentlich Verschiedenes, als eine nur logisch gegliederte ewige Einheit zu fassen, und hier der ewigen Seele ihre Stelle anzuweisen (vgl. § 15, 2). Wenn früher die Existenz der Seele sich zufällig und gleichgiltig gegen ihre *essentia* verhielt, so gehört nun ihre Existenz zu ihrer *essentia* [5]). Sie ist also das vollständigste Gegentheil von dem, was sie innerhalb des endlosen Zusammenhanges der endlichen Modi ist. Die Bezeichnungen von *tempus* und *duratio* finden auf sie keine Anwendung [6]); sie hat Alles, was ihr eine bestimmte Individualität geben könnte, abgelegt.

Auf diesem höchsten Standpunkte geht das Streben der Seele dahin, Alles als in Gott enthalten und nothwendig aus Gott folgend anzuschauen und zu dieser Erkenntniss nicht (wie bei dem frühern adäquaten Wissen) erst durch die Vermittlung des wirklich existirenden Körpers, sondern direkt und intuitiv durch die Betrachtung der Dinge *sub specie aeterni-*

1) II. pr. 8. Unter idea Dei wird wohl der intellectus inf. zu verstehen sein, wie auch augenscheinlich I. pr. 21, wo die idea Dei zu den unendlichen Modificationen gezählt wird. Dann sind aber auch die II. pr. 8 der idea Dei coordinirten Attribute nicht im strengen Sinne, sondern als die aus ihnen folgenden unendlichen Modificationen zu nehmen.

2) V. pr. 22. — 3) V. pr. 23. — 4) V. pr. 21. 23. 31. — 5) V. pr. 23. schol. — 6) V. ibid.

tatis zu gelangen [1]). Dadurch weiss die Seele zugleich sich selbst als in Gott enthalten und durch das Wesen Gottes existirend [2]). Das höchste Streben der Seele geht also dahin, sich ihres individuellen, zeitlichen Seins zu entledigen, sich gleichsam direkt in Gott zu setzen und in dem Wissen der ewigen Wahrheiten die höchste Seelenruhe zu finden [3]). Wurde früher als Fundament aller Tugend erklärt, dass der einzelne Denkmodus seinen Mittelpunkt in sich selbst finden und festhalten müsse, so besteht nun das höchste Streben darin, diesen Mittelpunkt aus sich heraus, in Gott hinein, zu verlegen. Dem früheren Beharren auf seiner Endlichkeit steht nun gegenüber die völlige Hingebung seiner selbst »mit der langen Schleppe aller seiner besondern Angelegenheiten und Particularitäten« an das Ewige, Unendliche.

Aus der intuitiven Erkenntniss Gottes entspringt unmittelbar die Freude an Gott als der Ursache dieser unserer Machterhöhung, also die geistige Liebe zu Gott [4]). Da dieser *amor intellectualis* aus der Seele als einem ewigen Modus entsteht, so ist er selbst ewig und von stets gleicher Vollkommenheit [5]). In dieser ewigen, seligen Liebe steht Gott nicht, wie sonst das geliebte Wesen, in der Ferne mir gegenüber, sondern die ewige Liebe zu Gott ist nichts anderes als das Bewusstsein meiner als eines Gott immanenten Wesens. Bedenken wir nun, dass Spinoza den *intellectus infinitus* (wenn auch nach der Definition Gottes nicht ganz correct) zu Gott selbst rechnet, so kann er sagen, dass Gottes Liebe zu sich selbst zusammenfällt mit der Liebe des Menschen zu Gott [6]). Der *intellectus infinitus* ist das Gebiet, auf dem Göttliches und Menschliches durchaus zusammentreffen und sich durchdringen. Es kann allerdings nicht mit Strauss [7]) behauptet werden, dass bei Spinoza Gott in den Menschen selbstbewusste Persönlichkeit werde; allein dies steht fest, dass Gott, insofern er *intellectus infinitus* ist, sich in den einzelnen ewigen Geistern weiss, in ihnen seine Vollkommenheit erkennt und so in ihnen sich selbst mit unendlicher Liebe liebt [8]). So ist der Mensch wahrhaft gotterfüllt; die Menschen sind ein wahrhaft göttliches Geschlecht. Ihr liebendes Verhalten zu Gott ist das Verhalten Gottes zu sich selbst. Die Menschen erkennen nun in einander die Verwirklichung des einen, unendlichen Wesens. So ist bei Spinoza das oft genannte Wort: *homo homini Deus* [9]) keine blos bildliche Redensart, sondern die tiefste Wahrheit.

1) V. pr. 25. 29. c. schol. 36. schol. — 2) V. pr. 30. — 3) V. pr. 27. — 4) V. pr. 32. c. coroll. — 5) V. pr. 33. c. schol. — 6) V. pr. 36. — 7) Glaubenslehre, I. Bd. S. 507. — 8) V. pr. 35. 36. — 9) V. pr. 35. schol.

Die grosse Aehnlichkeit dieser pantheistischen Sätze Spinoza's über Unsterblichkeit und Liebe zu Gott mit der Hegel'schen Speculation ist sofort zu erkennen. Spinoza betrachtet das Jenseits nicht als blosse Fortsetzung des Diesseits, sondern zieht das Jenseits selbst in das Diesseits, in die Gegenwart hinein. Und wenn der moderne Pantheismus einen seiner erhabensten Gedanken darin ausgesprochen hat, dass Gott erst durch seine Verwirklichung im Menschen wahrhaft zu sich selbst kommt und sich selbst bewusst erfasst: so ist das auf Spinoza's Standpunkt Entsprechende jene, allerdings nicht selbstbewusste Liebe Gottes zu sich selbst, die mit seiner Liebe zu den Menschen und der Liebe der Menschen zu ihm unmittelbar identisch ist.

3) Hier auf dem Höhepunkte der Speculation Spinoza's, wo das Princip der Immanenz am reichsten ausgebildet ist, werden sich natürlich Widersprüche ergeben mit jenen Stellen des Systems, wo noch mehr an der abstracten Identität festgehalten wurde. Der Substanzbegriff ist in sich leer und ungegliedert, er ist vernunftlos. Da nun aber bei Spinoza das Denken so zu sagen die eine Hälfte der ganzen Welt bildet, so muss sich die Vernunft mit der Substanz irgendwie vermitteln. Diese Vermittlung kann bei Spinoza nur äusserlich vor sich gehen. Der Anfang derselben besteht darin, dass der Substanz die *infinita cogitatio* in ihrem Attribut des Denkens beigelegt wird. Eine weitere tiefere Vermittlung geht in dem *intellectus infinitus* vor sich, in den das Endliche in der Gestalt von ewigen Modis emporgehoben wird. Hier vollzieht sich das Sich-Wissen und Sich-Lieben Gottes in den ewigen Geistern. Allein weil zwischen der Substanz und dem *intellectus infinitus* kein Uebergang, keine innere Vermittlung stattfindet und der Fortgang nur ein Nebeneinanderstellen ist, so kann zwischen der Substanz und dem *intellectus infinitus* nicht das innerliche, die durchgängige Identität ausdrückende Verhältniss des Sich-Wissens und Sich-Liebens stattfinden. In dem Sich-Wissen ist Subject und Object unmittelbar zusammenfallend und identisch. Hier ist aber zwischen Substanz und dem *intellectus infinitus*, die sich im Sich-Wissen zusammenschliessen sollen, eine unübersteigliche Kluft befestigt. Das was im *intellectus infinitus* zum Sich-Wissen kommt, ist nicht mehr Gott; es gibt kein Medium, wodurch die Substanz als ein- und dieselbe bis in den *intellectus infinitus* sich fortpflanzen und hier als Subject, mit sich als Object, identisch werden könnte. Mit einem Worte: die vollkommene Immanenz und Vermittlung, die in dem Sich-Wissen Gottes ausgesprochen ist, steht im Widerspruche mit der zwischen der todten Substanz, ihren

ebenso starren Attributen und dem ganz äusserlich angefügten *intellectus infinitus* bestehenden Vermittlungslosigkeit.

Eben derselbe Widerspruch wie in dem Sich-Wissen Gottes als in dem Ausdrucke für die vermittelte Immanenz der Substanz und des *intellectus infinitus* findet sich in der Liebe zu Gott, in dem intuitiven Wissen des menschlichen Geistes von Gott, indem hierin die innere Vermittlung der endlichen Modi mit dem *intellectus infinitus* und durch diesen mit der Substanz, d. i. dem *ens absolute indeterminatum* zum Ausdruck kommt, also die Vermittlung und Immanenz da eingeführt wird, wo unversöhnliche, nicht auszugleichende Gegensätze herrschen. Einerseits werden diese Begriffe als Gegensätze und nur als Gegensätze hingestellt, wie ausführlich dargethan wurde; andererseits wird ihre unmittelbare, unterschiedslose Einheit in der intuitiven Erkenntniss und im *amor intellectualis* ausgesprochen. Wie oft im Spinozismus, so zeigt sich auch hier einerseits totale Trennung, andererseits totales Zusammenfallen. Der menschliche Geist, der als endlicher Modus zur völligen Ohnmacht verurtheilt ist, soll Gott zu seinem Objecte machen, Gottes unendliches Wesen mit sich vereinigen und so von sich aus über Gott eine Macht ausüben. Denn wer einen Gegenstand begreift und erkennt, steht über ihm. Das Verhältniss von Substanz und Modus wird auf diese Weise geradezu umgekehrt [1]).

§ 25.

Das Verhältniss der Menschen zu einander unter der Herrschaft der Vernunft.

1) In dem adäquaten Erkennen Gottes und der Liebe zu Gott ist der Egoismus, der das Fundament alles Handelns und aller Tugend bilden sollte, verschwunden. Die Seele hat sich nun ganz der reinen, ewigen Wahrheit, wie sie in Gott und seinen Attributen besteht und aus ihnen folgt, zugewendet; sie hat sich dem farblosen Allgemeinen, den ewig gleichen Wesen-

1) Sehr scharf hebt K. Fischer diese im Sich-Wissen Gottes und im Wissen des Menschen von Gott liegenden Widersprüche hervor, ohne sie indess auf ihren einheitlichen Grundwiderspruch zurückzuführen. Dieser liegt, wie gezeigt, in dem Grundwiderspruch des ganzen Systems, in dem Gegensatz von einseitiger Immanenz und einseitiger, abstracter Identität, von unterschiedsloser Einheit und totaler Trennung (K. Fischer, a. a. O. S. 569—573).

heiten der Dinge hingegeben. Allein die Seele kann dabei nicht stehen bleiben, diese allgemeinen Wahrheiten für sich zu erkennen und dies höchste Gut allein für sich zu erstreben. Denn indem es das Allgemeine, an keine individuelle Bestimmtheit Geknüpfte ist, wornach die Seele strebt, so hat sie in diesem ihrem Streben dies zu bewahrheiten, dass das Gut der Gotteserkenntniss und des vernünftigen Lebens auch in der That allen Individuen gemeinsam sei. Der nach diesem allgemeinen, über das Individuelle erhabenen Gute strebende Mensch wird daher seine Mitmenschen in ihrem Streben darnach unterstützen und fördern. Er würde einen Widerspruch mit seinem eigenen Streben begehen, wenn er jenes der Sache nach allgemeine Gut allein für sein Individuum erstreben würde. Die dem Wesen der Sache zukommende Allgemeinheit drängt dahin, auch in der realen, objectiven Welt als das allgemein Geltende und überall Existirende anerkannt zu werden. Die in die Tiefe der Sache gehende Allgemeinheit muss sich auch in die Breite der objectiven Welt ausdehnen; ihre ideelle Existenz muss real und objectiv werden.

Was sich uns hier als Drängen des Begriffs ergeben hat, finden wir in Spinoza's System bestätigt. Spinoza spricht es aus, dass das aus der Vernunft folgende, also allgemeine Gut, mag man es nun als tugendhaftes Handeln, als vernünftiges Leben, oder als Erkennen, zuhöchst als Erkennen Gottes bezeichnen, Allen gemeinsam ist, und Alle in gleicher Weise sich seiner erfreuen können [1]). Dies höchste Gut ist so sehr Allen gemeinsam, dass das Wesen des Menschen nicht begriffen werden könnte, wenn ihm nicht die Macht zukäme, sich dieses Guts zu erfreuen [2]). Dies Gut wird ein Jeder allen Uebrigen wünschen, und zwar um so mehr, je weiter er selber in diesem höchsten Gute, in der Erkenntniss Gottes, fortgeschritten ist [3]). Und er wird beim blossen Wunsche nicht stehen bleiben, sondern auch darnach streben, dass Alle dies Gut lieben und sich an ihm erfreuen [4]); zu diesem Zwecke wird er seine Nebenmenschen nach der Vernunft zu leiten, nach dieser Richtung hin ihnen wohlzuthun und sie sich in Freundschaft zu verbinden suchen [5]). Während Spinoza in den Grundprincipien der Affectenlehre den nacktesten Egoismus lehrte und es als unmöglich hinstellte, dass Jemand sein Sein um eines Andern Willen zu erhalten strebe [6]):

1) IV. prop. 36. dem. — 2) ibid. schol. — 3) IV. pr. 37. — 4) ibid. dem. aliter. — 5) ibid. schol. 1. — 6) IV. pr. 25.

tritt hier als Resultat des vernünftigen Lebens die allgemeine, uneigennützigste Menschenliebe auf[1]).

2) Allein Spinoza bringt es hier nicht zum consequenten Verleugnen des Egoismus. Das Streben zum Besten der andern Menschen enthält nicht das strebende Individuum als solches aufgehoben in sich; das Individuum gibt sich nicht um der Sache als solcher willen an das Allgemeine hin. Der Beweggrund dieses Strebens ist immer der eigene Nutzen, die eigene Machtvermehrung. Der Sache nach bleibt es immer ein Streben nach dem Allgemeinen und Vernünftigen. Allein Spinoza fasst das Vernünftige noch selbst als individuell auf, als den besten Theil des Individuums, als das ihm am meisten Nützende. Näher gestaltet sich dies in folgender Weise. Wie sich zeigen wird, ist es wieder die abstracte Identität, die der völligen Befreiung vom Egoismus hinderlich im Wege steht.

Die Entwicklung der allgemeinen Menschenliebe bei Spinoza geht von dem Satze aus, dass ein Gegenstand, der mit unserer Natur Etwas gemeinsam hat, für uns in dieser Beziehung nicht schlecht sein kann[2]). Denn insoweit ist der Gegenstand mit uns identisch; das mit sich Identische aber kann sich nicht selbst zerstören. Würde nun der Gegenstand durch das, was er mit uns Gemeinsames hat, für uns schlecht sein, unsere Macht also hemmen und stören, so würde dies eine Zerstörung des mit sich Identischen durch sich selbst sein; was doch absurd ist[3]). Soweit ein Gegenstand mit unserer Natur übereinstimmt, muss er, indem er sich selbst in seinem Sein erhält, wegen seiner Identität mit uns, auch das, worin wir mit ihm übereinstimmen, in seinem Sein erhalten, d. h. für uns gut und nützlich sein[4]). Das in mehreren räumlich auseinanderfallenden Gegenständen Gemeinsame wird auf diese Weise nur nach der ganz abstract formellen Seite seiner logischen Identität, nach seinem Zusammenfallen in der Definition, aufgefasst. Ausschliesslich aus diesem logischen Zusammenfallen zweier Gegenstände, das alle durch die Besonderungen der Individuen in Zeit und Raum entstehenden Zufälligkeiten und Verwicklungen unberücksichtigt lässt, wird auf die ganz und gar von zeitlichen und räumlichen Verhältnissen und Beziehungen abhängige gegenseitige Förderung der Gegenstände geschlossen.

Indem nun Spinoza weiter zeigt, dass bei den der Leidenschaft unterworfenen Menschen die Uebereinstimmung zufällig und unsicher ist[1]), und allein bei den von der Vernunft geleiteten Menschen sich mit Nothwendigkeit ergibt[2]), so kommt Spinoza natürlich zu dem Resultate, dass es für den Menschen nichts Nützlicheres gebe als die nach Leitung der Vernunft lebenden Menschen[3]). Weil also ein nach Leitung der Vernunft lebender Mensch für mich das Nützlichste ist, hege ich den Wunsch, dass alle Menschen sich von der Vernunft leiten lassen, und verwende meine Kräfte auf die Erziehung der Menschen zu einem vernünftigen Leben[4]). Es ist dies nur eine Anwendung der eben erörterten Sätze über das Gemeinsame. In dem nach der Vernunft lebenden Menschen bleibe ich mit mir selbst identisch; die Identität, die ich für mich allein habe, wird so gleichsam verdoppelt und meine eigene Macht durch diese Vereinigung mit dem mit mir Identischen auf das Zweifache erhöht[5]). Wenn ich also strebe, dass ein Jeder des höchsten Gutes theilhaftig werde, so gehe ich allein darauf aus, in den übrigen Menschen die abstracte Identität mit mir zu erlangen und so, durch die Wiederholung meines Wesens in ihnen, meine Macht zu vermehren. Das Streben nach dem allgemeinen Besten wird also dadurch, dass es ein Streben nach Identität mit sich ist, zum Streben nach seinem eigenen individuellen Nutzen.

3) In gewissem Sinne genommen, ist jedes Streben des Menschen egoistisch. Indem der Mensch nach den höchsten Gütern, nach Wahrheit, Recht etc. strebt, so gibt er eben damit kund, dass diese allgemeinen Güter in der Richtung seines Ichs liegen, dass, indem er diese Güter in sein Ich hineinnimmt, er nur das Wesen seines Ichs, seine eigene Bestimmung, sich selbst verwirklicht. Die allgemeinen Güter realisiren sich erst durch Vermittlung mit dem Ich, durch das Eingehen in die Individualität. Es liegt also hier innerhalb des Ichs in dem Allgemeinen das Bestimmende, das Uebergeordnete. Bei Spinoza dagegen kommt es auf die Macht des Ichs in erster Linie an. In der allgemeinen Menschenliebe wird das Ich an die Spitze gestellt. Auch in dem Streben nach dem Allgemeinen bleibt dies Ich, seine Macht und Grösse die Hauptsache, der gegenüber die Förderung und Unterstützung der übrigen Menschen ein blosses Hilfsmittel ist.

1) Die § 21 erörterte Menschenliebe ist ein blosser Affect und die Folge der imaginatio, während die hier betrachtete Menschenliebe ex humana essentia, quatenus ratione definitur, deducitur (IV. pr. 36. schol).
2) IV. pr. 30. — 3) IV. pr. 30. dem. — 4) IV. pr. 31.

1) IV. pr. 32—34. — 2) IV. pr. 35. — 3) IV. pr. 35. coroll. 1. — 4) IV. app. cap. 9. — 5) IV. pr. 18. schol.: Si duo ejusdem prorsus naturae individua invicem junguntur, individuum componunt singulo duplo potentius. Homini igitur nihil homine utilius.

§ 26.

Die Affecte unter der Einwirkung der Vernunft.

Es ist eine Eigenthümlichkeit im Spinozismns, dass keine der beiden, durch den Fundamentalwiderspruch geschaffenen Seiten rein und selbstständig hervortritt, sondern eine jede mehr oder weniger von der andern angesteckt ist. Die eine zieht sich in die andere hinein, setzt sich in ihr fort und ist nur da, insofern die andere ebendaselbst ist.

So ist auch hier weder die individualistische Seite von Spinoza's Ethik, noch auch die pantheistische, rein für sich vorhanden. Es wurde, wie der vorige Paragraph zeigte, die gegenseitige Förderung der Menschen im vernünftigen Leben. das Erziehen zur Tugend und Gotteserkenntniss darauf gegründet, dass hierin das für das Individuum Nützlichste, seine Macht am meisten Vermehrende enthalten sei. Ebenso wie hier der Individualismus in die pantheistische Seite hineingetreten ist, so bewährt auch umgekehrt das pantheistische Moment seine Macht und Geltung in der Seite der abstracten Identität, des Egoismus. Wie dort eine Herabziehnng des Pantheismus, so findet hier eine Erhöhung und Veredelung der egoistischen Seite statt. Die Gotteserkenntniss, von der sich der Weise leiten lässt, bildet den schroffsten Gegensatz zu den blinden, der blossen Imagination folgenden Affecten. Ist nun die selbstlose, nach ihrem Mittelpunkte in Gott hinstrebende Vernunft in der Seele das Herrschende, so wird das dem zeitlichen, endlichen Dasein und seinen Affecten angehörige Selbst des Menschen sein Streben nach Selbsterhaltung zwar nicht aufgeben, aber doch insoweit abschwächen und dem rein vernünftigen Leben gemäss gestalten, als es mit dem in diesem Gebiete herrschenden Egoismus verträglich ist. Denn daran hält Spinoza fest, dass eine gewisse Abhängigkeit von den Affecten und Leidenschaften auch bei dem freiesten Menschen stattfinden wird [1]). Diese Abschwächung des Individualismus unter Einwirkung der Gotteserkenntniss, also des pantheistischen Moments, wollen wir zum Schlusse dieser Untersuchung darstellen.

Da die Vernunft das Mächtigste im Menschen ist, so wird der unter ihrer Leitung Lebende alle zur Ohnmacht führenden Affecte verneinen. Indem aber die Vernunft sowohl den einzelnen Menschen mit sich selbst, als auch die Menschen unter einander in ruhige, gleichmässige Einheit bringt, so ist jene

1) IV. pr. 2. 3. 4.

Verneinung der unsere Macht verringernden Affecte zugleich ein Streben, unsere endliche Individualität in sich gleich, ruhig und farblos zu machen. Alles Unruhige, Einseitige, Hervorstechende in dem Individuum stört die Vernunft in ihrem Geschäfte, die Dinge in ihrem ewigen Zusammenhange, in ihrem Zugleichsein zu erkennen. Daher besteht der Grundcharakter des Selbsts, welches auch der freie Mensch bejaht, in der die Seele gleichmässig durchziehenden Heiterkeit *(hilaritas)* [1]), die den Menschen an keinen einzelnen vergänglichen Gegenstand fesselt, wohl aber den mässigen Genuss aller freundlichen Seiten des geselligen Lebens gestattet [2]). Diese Heiterkeit allein kann nie ein Uebermass erlangen, wogegen die nur eine bestimmte Seite der Seele afficirende Freude, Liebe oder Begierde sehr leicht das Denken ausschliesslich nach dieser Seite hin beschäftigen und darum das Erkennen stören [3]). Alles, was das Ich aus dem ruhigen Gleichgewichte bringt, es nach einer bestimmten Seite accentuirt, oder ihm eine Beimischung von Trauer und Schmerz verleiht, hält der Weise von sich fern. Er kennt weder Hoffnung und Furcht [4]), noch Mitleid [5]) und Reue [6]). Das Selbstgefühl, das aus dem Bewusstsein seiner im Erkennen liegenden Macht entspringt, dieses unerschütterliche Ruhen in sich selbst, ist ihm das Höchste [7]). Damit ist aber seiner Individualität die Spitze abgebrochen. Vor Allem offenbart sich die Individualität in ihrer Unterschiedenheit von allen übrigen, in dieser ihrer Einzigkeit und Unersetzlichkeit. Gerade dies ist aber in dem Weisen Spinoza's sehr abgeschwächt. Ihrer Individualität nach sind die Weisen und Freien kaum noch zu unterscheiden; Alles, was ihrer Individualität eine bestimmte Ausprägung und Schattirung verleihen könnte, ist ihnen fremd.

Doch ist es nicht die stoische Affectlosigkeit, die Spinoza von seinem Weisen rühmt. Wenn auch Spinoza sagt, dass seine Lehre dahin führe, das Schicksal, mag es nun seine freundliche oder seine rauhe Seite zeigen, mit Gleichmuth zu ertragen [8]), den Leidenschaften der Menschen gegenüber sich nur begreifend zu verhalten [9]), ja selbst gegen seine Feinde keinen Hass zu empfinden [10]): so unterscheidet sich dies Verhalten des Weisen von der stoischen *ἀπάθεια* doch wesentlich dadurch, dass es von der reinsten Heiterkeit und Seligkeit durchdrungen ist. Der stoische Weise ist über den Gegensatz von Lust und Schmerz erhaben; beides erscheint ihm gleich nichtig und krank-

1) IV. pr. 42. — 2) IV. pr. 45. schol. 2. — 3) IV. pr. 43. 44. — 4) IV. pr. 47. — 5) IV. pr. 50. — 6) IV. pr. 54. — 7) IV. pr. 52. — 8) II. app. (pag. 268). — 9) III. praef. — tract. polit. cap. 1. — 10) IV. pr. 46.

haft. Der Weise Spinoza's hingegen sieht nur in der Traurigkeit eine Schwächung der Seele; in der Freude aber erblickt er, so wie sie in ihrer vollkommensten, reinsten Gestalt sich zeigt, das höchste, Macht und Glück verleihende Gut[1]). So tritt unter der Einwirkung der Gotteserkenntniss keine völlige Verleugnung der individuellen Affecte, sondern nur eine Verklärung derselben ein. Die Schatten der Traurigkeit verschwinden aus der Seele des Weisen, und es herrscht in ihr allein das milde Licht der Freude.

§ 27.

Schlussbemerkung.

Wir haben hiermit die wesentlichsten Punkte des Spinozischen Systems ihrem inneren Widerspruche nach betrachtet, und stehen daher am Ende der Untersuchung. Sie hat gezeigt, dass alle seine Widersprüche, unter so mannichfachen Gestalten sie sich auch darstellen mögen, sich sämmtlich auf den im 5. § entwickelten Fundamentalwiderspruch zurückführen lassen. Eine vergleichende Bemerkung sei uns noch gestattet.

Das Denken Spinoza's ist auf den Pantheismus hin angelegt. Allein das formelle, abstracte Denken, das aus dem Gegensatze der vollständigen Trennung und der ebenso vollständigen Einheit nicht herauskommt, ist bei ihm noch so vorwiegend, dass es überall in seinem Pantheismus nur Ansätze zu einer das Concrete erfassenden Speculation gibt. Die Welt Spinoza's ist starr und todt; nur ein so durch und durch theoretischer Geist, wie der Spinoza's, konnte sich in ihr heimisch fühlen. Seinem Denken war die bewegende, belebende, begeistende Macht der immanenten Negation, des innern Gegensatzes fremd.

Eben diese Macht hat aufs Tiefste schon vor Spinoza der *philosophus teutonicus,* Jacob Böhme, gefühlt und erfahren. Seine Theosophie bildet in dieser Beziehung das wesentliche Complement zu Spinoza's Lehre[2]). Wenn Spinoza sagt, dass Entgegengesetztes nicht in ein- und demselben Gegenstande sein könne, dass das Entgegengesetzte einander zerstören müsse: so ist es dagegen ein Grundgedanke Böhme's, dass »überall Eins gegen das Andere ist, nicht dass sichs feinde, sondern damit es dasselbe bewege und offenbare«; »dass kein Ding ohne Widerwärtigkeit ihm selber offenbar werden mag«; kurz dass überall in der Einheit die Zweiheit, in dem Ja sein Gegenwurf, das

1) de int. em. cap. I. — 2) Vgl. Strauss, Glaubenslehre I. S. 508 ff.

Nein, entspringen müsse, damit Leben und Empfindung entstehe. Allein J. Böhme fehlt, was Spinoza in so ausgezeichnetem Maasse besitzt: das abstracte, formelle Denken. Sein gewaltiger Geist ringt damit, das Entgegengesetzte in Eins zu bringen. Allein er kommt nicht über die oft roh sinnliche oder religiöse Anschauung hinaus. Aber der Inhalt dieses Ringens seines Geistes mit den ganz sinnlichen Vorstellungen ist die tiefste Idee, die die absoluten Gegensätze zu vereinigen sucht[1]).

Beide, Böhme und Spinoza, sind tief-speculative Naturen. Allein bei dem himmlisch klaren Spinoza ist es der Mangel der immanenten Negation, das Festhalten an der abstracten Identität, was seine Philosophie nicht zum Erfassen des wahrhaft Concreten kommen lässt. Bei Böhme wieder bleibt durch den Mangel des systematischen, formellen Denkens der tief-speculative Gehalt seiner Lehre in den unangemessenen, barbarischen Formen der sinnlichsten Anschauung. Beides, jene Klarheit und diese Tiefe, findet sich vereinigt in dem speculativen Pantheismus Hegel's.

Druckfehler.

Seite	8	Zeile	1	v. o.	statt hingesetzt lies hinsetzt.
„	14	„	10	„ „	„ zusammgestellt lies zusammengestellt.
„	56	„	13	„ „	„ weiter lies wieder.
„	80	„	1	v. u.	„ 9) V. pr. 35. schol. lies 9) IV. pr. 35. schol.

1) Vgl. Hegel, Gesch. d. Phil. 3. Bd. S. 296 ff.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
	OFFIC. MAY 1 1 1987		
	OFFIC AUG 8 - 1987		
C28 (1149) 100M			

13268481
COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
0113268481
BUTLER STACKS

E. STECHERT & Co. NEW YORK

MAY 6 1975